أفكار حافّة الهاوية

أو

إعادة صناعة الطوائف

حسين شاويش

الإهداء

إلى كل من لا يزال يتمسّك بفكرة أن التخلّص من الطائفية لا بدّ أن يمرّ من العلمانيّة كنظام للدولة وذهنيّة للمجتمع، رغم أنّه يرى أنّ الكثير من العلمانيّين طائفيّون في الممارسة.

مقدّمة

1-اشتغلت على فصول هذا الكتاب في فترة امتدّت من 2017 وحتى بداية 2020. كنت أترك العمل فيه وأنصرف إلى أمور أخرى. وعندما كنت أكتب الكلمات الأخيرة فيه كانت المظاهرات والاعتصامات لاتزال أحد المعالم الكبرى الباعثة على أمل ممزوج بالحيرة في الساحات والشوارع في العراق ولبنان. وكانت قد سبقتها انتفاضات جماهيرية مشابهه في السودان والجزائر كما أنّ ظاهرة الحراك الشعبي الذي لم تسلم منه معظم الحواضر العربية كانت لم تزل حيّة في الأذهان. في إحدى تلك التظاهرات رفع شاب عراقي لافتة صغيرة كتب عليها: "أفضل حل للعراق تعيين رئيس وزراء شيعي أبو سنّي أمه مسيحية متزوج من كردية مولود بإيران دارس بالسعودية وعنده جنسية أمريكية. يشرب بالليل يصلي بالنهار"[1]. هذه الكوميديا على شكل اقتراح مستحيل التحقيق تجسّد استسلام وعي الناس للبرنامج الكارثي الذي كان قد بدأ تطبيقه عليهم منذ دخول القوات الأمريكيّة بغداد، إذ لم يطل الأمر حتى بدأت ملامح "لبننة" العراق تزداد وضوحاً. وأصبح من الطبيعي أن يكون رئيس الجمهورية كرديّاً -بلا صلاحيات تنفيذية- ورئيس الوزارة شيعيّاً ورئيس مجلس النواب سنيّاً وأن توزّع المناصب العليا على الطوائف وفق نسب محدّدة سابقاً. وهي بنية سياسيّة أنموذجيّة لتفريخ الفساد في كلّ مكان من تلك الدولة التي لم يكن اقتصادها يحتمل أية صدمة ولو صغيرة لأن البلد كان خارجاً من حروب طويلة وحصارات أطول.

المراقب الموضوعي سيستغرب كيف رضي العراقيّون في القرن الواحد والعشرين بالصيغة الطائفية لنظامهم السياسي رغم ما راقبوه من حروب أهلية سعّرها في القرن السابق أمراء الطوائف في بلد ليس بعيداً عنهم ويشاركهم اللغة والتاريخ، هو لبنان. لكنّ ذلك المراقب سيزول استغرابه إذا عرف أن البلد

---

[1] الصورة مثبتة في الملاحق. وقد نقلتها من الفيسبوك، في 31/ت2019/1 من صفحة ماهر حميد.

الذي يقع بينهما، أي سورية، بدأ أيضاً يتداول مفردات تلك الصيغة التفجيريّة نفسها بخفّة الغافل. وهي مفردات تبدو بريئة وواقعية تماماً من نوع "مكوّنات المجتمع" أو "التنوّع المذهبي والديني والإثني" أو أقلّ براءةً ولكنّها تبدو مُنصفة من نوع "إزالة المظلوميّة" أو "العدالة في توزيع السلطة"، وصولاً إلى المفردات ذات الصيت السيّئ من نوع "المحاصصة الطائفية" مثلاً...الخ.

لكن، يبدو أنّ هذه "اللبننة" لم تعد قابلة للاستمرار بشكلها الأصلي في بلدها الأصلي، أي لبنان. فالكثير من المؤشّرات تدلّ على أن أساساتها بدأت تتهاوى في الوعي الشعبي، بحيث أن مظاهرات تشرين الأول 2019 العابرة للطوائف كادت تشمل كل فئات الشعب باستثناء أمراء الطوائف وأحزابها، إلاّ من يريد الركوب عليها وتجييرها لصالحه طبعاً. ولعلّ المراقب المتفائل لهذه الانتفاضة الشعبية سيقول: هاهو لبنان الذي بدأ بتسميم الجسد العربي بوباء الطائفية السياسيّة يبدأ بمعالجة نفسه منها. بل إنّه لا يكتفي بذلك، بل ويصدّر شعار مظاهراته الشهير "كلّن يعني كلّن" إلى العراق لتتم ترجمته في الشارع العراقي بطرق محلّية مختلفة. كلّهم تعني هنا سياسيي السلطة من مختلف الطوائف والأحزاب. وهي بهذا البعد فوق الطائفي تعيد رسم خريطة الصراع الاجتماعي -السياسي ليتحوّل من صراع عامودي بين طوائف المجتمع وإثنيّاته إلى صراع أفقي ما بين تحت (الشعب الفقير) وفوق (السلطة الفاسدة).

صحيح أنّ نتائج هذا الحراك كان لا يمكن إلاّ أن تكون متواضعة على المدى القريب، لأسباب شديدة التعقيد، يجب رصدها على المستوى الاقتصادي (الديون والنظام البنكي وبنية الاقتصاد الخدماتية والزبائنية المهيّئة للفساد وإعادة إنتاج الطائفية بأدوات المنفعة المادية) ومستوى الوعي الفردي والجمعي، بالإضافة طبعاً إلى الجذور الاجتماعية العميقة والقديمة للمؤسسات الطائفية. غير أنّ بعض تلك الأسباب تتجاوز حدود البلد نفسه إلى الإقليم والعالم كما يعلم أي هاوٍ لمتابعة ما يحدث هناك. لكنّ هذا "الهاوي" نفسه يمكن أن يرصد عجز السلطات عن إخماد ذلك الحراك تماماً، بحيث أصبح من تقاليد الحكومات المعنيّة جميعها –باستثناء سوريا حتى الآن على الأقل- أن تعلن تبنّيها لمطالبه، حتّى وهي تقبر تلك المطالب في ممارستها العملية. هذا الإعلان عن شرعية مطالب الحراك من قبل السلطات يدلّ على أنّ الحكم السريع على فشل التغيير ليس حكيماً، تماماً كالحكم السريع على نجاحه.

2-في الفقرة السابقة جاء عفواً تعبير "طوائف المجتمع". وقد كتبته دون إحاطته بأهلّة صغيرة، وكأنّه يشير إلى كيانات واقعية معروفة موضوعيّاً يمكن أن نسأل عدداً عشوائياً من مواطني ذلك المجتمع عنها لنحصل على تعريف تقريبيّ يكاد كلّهم يجمعون عليه. لكنّ ذلك وهم. فالطريقة التي عرّف فيها الحاج أمين الحسيني العلويين تختلف بنسبة مئة وثمانين درجة عن تلك التي عرّفهم بها الشيخ ابن تيمية كما تختلف عن تعريف إلياس صالح اللاذقاني (مؤلّف كتاب آثار الحقب في لاذقية العرب)، كما أنّ هذا التعريف الأخير يختلف أيضاً بنفس الدرجة عن تعريف محمد هوّاش (مؤلف كتاب عن العلويين ودولتهم المستقلّة) وسيختلف بالتأكيد عن تعريف أحد مسؤولي الإخوان المسلمين في اجتماع إحدى "أُسَر" التنظيم، عن تعريفه هو نفسه في أحد مؤتمرات المعارضة السورية في إحدى العواصم الأوربيّة...الخ

إذا تفحّصنا تلك التعريفات وما في حُكمها عن قُرب فسنستنتج أنّها هي نفسها "برامج صغيرة" للعمل. كما أنّ هناك خلفيّات شديدة التباين أسهمت في صياغتها بشكل مباشر أو غير مباشر، بعضها صراعات اجتماعية وبعضها الآخر مصالح اقتصادية أو سياسية قد تكون ذات ارتباطات إقليمية أو أضيق أو أوسع. وقد نسمع في هذا السياق قصصاً يُفترض أن تنتمي للتاريخ وأخرى تنتمي إلى عالم العقائد الدينيّة..الخ. ولذلك قد ينطبق عليها جزئياً أو كليّاً التعبير السائد هذه الأيام في أدبيّات العلوم الإنسانية: "سرديّات".

3-رغم أن هدف هذا الكتاب هو استعراض مجموعة من تلك السرديّات ومصادرها والخلفيّات الذاتية والظروف الموضوعيّة التي أملتها أو جعلت صياغتها ممكنة بالشكل الذي هي عليه، وهذا كلّه يبدو كدراسة لا تطمح إلى أكثر من درجة معقولة من العلميّة، فإنّ الكاتب لا يخفي تموضعه. إنّه يحاول بشكل مباشر أو غير مباشر أن يقرع الأجراس. فالكثير من فقرات هذا الكتاب تصف كيف يتمّ اختراع سرديّة سياسيّة محضة لطائفة ما، وكأنّ ذلك جوهرها، بحيث يُحوّل بعضها إلى مجرّد آلة حرب تستخدمها قوى ما ضد أخرى. وفي فقرات أخرى يستعرض الكتاب سرديّة مضادّة تماماً من حيث المنهج والإبستمولوجيا، فتحوّل الطائفة المدروسة إلى ثيولوجيا محضة تقريباً. وأخيراً فمن المقاربات التي لا تكاد تغيب عن أيّ من معالجات الكتاب لموضوع صناعة الطائفة -بالمعنى المقصود آنفاً- كشف البعد الخارجي في صراعات الطوائف الأيديولوجية والسياسية، بما في ذلك الدعم السياسي "لمؤسساتها الأيديولوجية". وليس هذا "الخارج" مجرّد إمبرياليّين يبحثون عن أسواق ومواد أوّلية وأيدي عاملة رخيصة، بل إنّه يحمل لنا سرديّته الطائفية التي أنتجها الاستشراق على مدار أكثر من قرنين وحوّلها إلى "عِلم" شرقيّات وإسلاميّات تحكم نظرة سياسيّي الغرب وتنتقل بألف طريقة وطريقة إلى أدمغة أحزابنا وسياسيّينا أنفسهم. كما أنّ ذلك "الخارج" يشمل القوى الإقليمية أيضاً التي تبنّى الكثير منها "طائفة الأكثرية" لديه واعتبر نفسه المرجع الإقليمي لرعايا تلك الطائفة في كل مكان. وهنا يصبح "الفكر الطائفي" هو نوع من "أيديولوجيا مدّ النفوذ الإقليمي"، كما رأينا في تجارب كلّ بلدان الهلال الخصيب.

4- جاء في الفقرة السابقة ذكر "المؤسسات الأيديولوجية للطوائف" وهو تعبير يحيل إلى الفهم البنيوي الذي يضبط مسارات التحليل هنا. وقد آثرته على المناهج الأخرى للبحث في تاريخ الأديان والطوائف لأنّه يضمن شمولية التحليل ويتجنّب بطبيعته آفة النظرة الأحادية الجانب لأي موضوع. ولعلّ القارئ كان قد تلمّسه في كتابي السابق حيال الموضوع إياه، أقصد "الرماد الثقيل، الطائفية جذوراً ومصائر". هناك كان موضوع بحثي هو عمليّة تشكّل الطوائف وآليّات تحويل الولاء الطائفي إلى هويّات تقسيميّة للمجتمع وآليّات إعادة إنتاج الطائفية. أمّا هنا فأرصد بعض آليات إعادة صياغة الطائفة، تكوين سرديّات جديدة لها قد تنتهي بتكوينات طائفية جديدة وهويّات أي عدائيّات جديدة وحروب تقاس على مقاسها..

5- فيما يخصّ اللغة والأسلوب اتّبع هذا الكتاب "أخوته" من كتبي السابقة. وهو أسلوب يقع في وسط الطريق ما بين البحث الأكاديميّ والكتابة الفكرية المتأمّلة. الهدف من ذلك جعل المادّة مفهومة للقارئ غير المختصّ، دون التخلّي عن القدر الضروري من الدقّة في الرصد والتحليل العلميّين. إنها محاولة للوصول إلى ذلك "القارئ العادي"، لأنّه وراء كلّ تغيير حقيقي في المجتمع. الوصول إليه هو الخطوة الأولى في إعادة صياغة السرديّات الفاعلة في المجتمع.

6-أصبح فيما أعتقد واضحاً أنّ من يبحث في هذا الكتاب عن معلومات تفيده في فهم "الطوائف بذاتها ولذاتها" سيخرج من بحثه خائباً. فالطائفة بحد ذاتها غير موجودة كحقيقة مادّية أصلاً. كل ما هو موجود هو سرديّاتنا عنها. وطرق تحويل تلك السرديّات إلى دوافع للعمل السياسي والاجتماعي. وهذا هو المعنى النفسي-الفلسفي الأعمق للأيديولوجيا. إذن فالطوائف بالطريقة التي نجدها في كتب الأقدمين، كما هو الأمر عند صاحب "الفرق بين الفرق" مثلاً، ليست إلاّ "الظل الذهني" لوجودها الواقعي.

7-إنّ الاشتغال على " إعادة صياغة السرديّات الفاعلة في المجتمع" يستحقّ أن يكون أولويّة متقدّمة جداً على سلّم اهتمامات الفاعلين الثقافيين. وعلى من لازال يشكّ في ذلك أن يفرّغ قليلاً من وقته لمتابعة ما يُبثّ في الفضائيات والإنترنت من سموم طائفية وأن يحسب عدد متابعي هؤلاء "الدعاة" و"الناشطين" و"الإعلاميّين".. ليقتنع بأن هذه المسألة ليست ثانوية أبداً.

إذ رغم معرفتي الأكيدة بأن الوعي بحد ذاته هو مجرّد جزء من المشكلة وبأننا أمام بنية مأزومة ليست "سويّة الوعي" إلاّ أحد أركانها، لكنّه ليس بالركن الثانوي أبداً. فالأفكار يمكن أن تتحوّل إلى قوّة مادّية هائلة إذا تبنّتها الجماهير، كما قال قائد البلاشفة ذات مرّة. كما أن سايكولوجيّي هذه الأيام -المدرسة الكوغنيطيقية، أو المعرفية- يعتقدون أن كل سلوك بشري مقترن وبالضرورة بمركّبين على الأقل أحدهما معرفي (فكرة/معلومة/سرديّة..) والآخر انفعالي. فلنعمل إذن على ذلك المركّب المعرفي. ولنتذكّر أنّنا نكتب لجمهور كاد يقتله الظمأ لتلك المعرفة. حتى وإن لم يكن هو نفسه واعياً لذلك.

حسين شاويش

برلين بداية آذار 2020

الفصل الأول

تمهيد نظري وتاريخي

أولاً: التديّن والتطيّف في إطارهما الاجتماعي-التاريخي

ينطلق هذا الكتاب من مجموعة من الأفكار البسيطة أوّلها هي أن الطائفة، كوصف لأحد أشكال التجمّع البشري (مهما كان هذا التجمّع سائباً ومشتّتاً)، هي كأي شكل آخر للتجمّع البشري ظاهرة تاريخية، أي أنها تشهد ما اعتدناه في تاريخنا البشري الطويل من تغيّرات حدّية كالولادة والموت أو كمّية كالازدياد والنقصان. كما أنّ الوعي بوجودها والانتماء إليها وأهمّية ذلك الانتماء بما فيه إمكانيّة تسييسه..الخ، كل ذلك متغيّرات يمكن رصدها ودراستها وتقدير العوامل التي تؤثّر فيها إيجاباً وسلباً. غير أنّ علاقة الظاهرة الاجتماعية "وجود الطائفة" بالظاهرة الإدراكية "الوعي بالانتماء إليها" ليست ثابتة إطلاقاً. إنها قد تختلف لدى أتباع الطائفة نفسها في بلدين متجاورين. كما تختلف لدى أتباعها في البلد نفسه وفق عوامل كثيرة متعدّدة. وقد تكون مسيّسة في بلد معيّن وغير قابلة للتسييس أصلاً في بلد آخر. وهذا التسييس نفسه قد يقوى إلى درجة تشكيل حزب خاص بالطائفة وقد يضعف إلى درجة اقتصار مظاهر الانتماء للطائفة على طقوس الجنازة فقط. الخ.

غير أن هذا يعني أيضاً وضِمناً أن الطوائف صناعة بشرية. صُنعت وعُدّلت آلاف المرّات من قِبل الشخصيّات الفاعلة فيها ومنها وعليها.. وبتأثير الشرط المحلّي والإقليمي، بل والدولي أيضاً.

فإذا كان حال الطائفة نفسها كذلك، فمن البديهي الاستنتاج أنّ القاعدة نفسها تنطبق على الصياغات النظرية التي تصفها وتعرّفها وتضع لها عقائدها وتقترح وجود سلوكات اجتماعية محدّدة لها تميّزها، وقد تفصلها عن غيرها. أي أن تلك الصياغات النظرية التي قد نسمّيها "سرديّات الطائفة" هي أيضاً ظواهر تاريخيّة ومنتجات بشرية يصنعها أصحابها كجزء من عمليّات التفاعل الاجتماعي المعقّدة وفق الشروط التاريخية والصراعات ذات الأسباب شديدة الاختلاف.

ورغم أن هذا كلّه يبدو بديهيّاً للمؤرّخين والسوسيولوجيّين إلاّ أنّ استناد السرديّات الطائفية إلى الدين يجعلها تحجب بكل قوّتها أصولها المادّية والتاريخية. خطورة هذا الحجب، وهو مجرّد اسم ثانٍ للأيديولوجيا بأسوأ أشكالها، تكمن في أنّه يجعل الناس ترى أنّ انتماءها الطائفي يكاد يكون طبيعيّاً كانحدارها من أمّ أو أب، وهذا ما يمنعها من محاولة العمل ضد مفاعيل هذا الانتماء وخاصّة تسييسه.

وقد كنت في كتابي السابق[2] حول هذا الموضوع قد حاولت في تعريف الطائفة والطائفية ودراسة نشوء الطوائف وآليات إعادة إنتاجها. وحاولت مقاربة هذه الظاهرة بمنهجية بنيوية-تاريخية:

1- بنيوية، سواء باعتبار البنية الداخلية أو ما يتعلّق بها من بنى إقليمية أودولية:

ا-وهذا يعني على المستوى المحلي دراسة الأنسقة الثلاثة الرئيسية التي يمكن أن تجعل من الطائفة كياناً منفصلاً عن سواه وتسمح بإعادة إنتاجه بما هو كذلك (أو العكس طبعاً)، وهي النسق الاقتصادي والسياسي والايدولوجي، كبنية واحدة والعلاقات فيما بين تلك الأنسقة، داخل البنية، ثم العلاقات ما بين

---

[2] شاويش، حسين "الرماد الثقيل-الطائفية جذوراً ومصائر" دار الفارابي، بيروت 2016

هذه الأنسقة وما بين الخارج. القيام بتحليل دقيق وشامل من هذا النوع شبه مستحيل طبعاً، بسبب انعدام الشفافية على كل تلك المستويات.

وبناءً على ذلك سيكون علينا تحليل النسق الاقتصادي للمؤسسة الطائفية (المداخيل الثابتة والمتغيّرة. مدى تحكّم قيادة المؤسسة الطائفية بتوزيع تلك المداخيل وطريقة هذا التوزيع. مصادر تلك المداخيل الداخلية والخارجية وخاصّة المصادر غير الإنتاجية، كهِبات الدول والمؤسسات والأفراد ذوي الأجندات السياسية أو الأيديولوجية..). وبالطريقة نفسها علينا أن ندرس النسقين السياسي (وهو قد يشمل المؤسسة الطائفية الرسمية والأحزاب والجمعيّات والشخصيّات ذات العلاقة) والأيديولوجي. ولعلّ النسق الأخير ذا أهميّة خاصّة في الموضوع الطائفي، لأنّ ما يسمّى "المؤسسة الأيديولوجية" في الطائفة هي ما يعطيها شرعية الوجود ككيان ذي هوية مستقلة. كما أنّ إدارة تلك المؤسسة الأيديولوجية نفسها قد تلعب في بعض الحالات المتطرّفة دوراً مهمّاً في قيادة الطائفة في حال سمحت لها الحالة السياسية والبنى الإجتماعية الأخرى بذلك. الأمثلة على ذلك أكثر من واضحة، إذ تكفي نظرة واحدة إلى دور البطرك الماروني في لبنان والسيّد السيستاني في العراق لنتأكّد من ذلك. وهنا لم نذكر المؤسسة الدينية في إيران ولا المؤسسة الوهابية في السعودية بسبب وضوح دورهما في التاريخ والحاضر.

ب-أما على المستوى الخارجي، أي ما هو خارج الطائفة، فهناك البنى المحيطة داخل المجتمع، وهي ليست طوائف بالضرورة، وإنما مؤسسات اجتماعية وسياسية واقتصادية..الخ. ثم الكيانات الإقليميّة، حيث تجد الطوائف إما امتداداتها الطبيعية من جهة الدين أو القرابة أو الجغرافية، أو أنّ قياداتها قابلة للعب دور تحالفي أو تبعي مع قوى إقليمية معيّنة. أخيراً فهناك أيضاً الدول الكبرى التي كانت قد لعبت ذات يوم دوراً مؤثّراً جداً في إعادة بناء وتقوية الكيانات الطائفية كما نعلم.

2-المقاربة التاريخية: أي أن نرى كل ذلك في منظور تطوّره التاريخي. لكي لا نقع أسرى ضغط الحاضر الذي يجعل بعض الطوائف تبدو وكأنّها "أحزاب مغلقة فنشيطن بعضها ونؤلّه أخرى دون أن نرى العملية التاريخية التي خلقت واقعاً كهذا والتي إن تأمّلناها بهدوء فسندرك أننا أسرى اللحظة لا أكثر ولا أقل.

غير أن تلك الدراسة عانت من أشكال للقصور تكاد تصاحب كل بحث بنيوي. أحدها إهمال كامل حيناً أو جزئي أحياناً للبعد الديناميكي، أي الحركي الحيّ، لتلك البنية الاجتماعية-الأيديولوجية التي نسمّيها الطائفة. كما أنّها أهملت أيضاً بعداً آخر مهمّاً وهو عرض وتحليل "السرديات الطائفية" المختلفة وعوامل ظهورها واختفائها. وهذه الديناميكيات العملية والنظرية لا تُرى بوضوح إلاّ في مراحل تغيّر البنية من حال إلى حال استجابة لتأثيرات الوسط وتغيّرات العلاقة ما بين المستويات المختلفة لتلك البنية ذاتها، وكلاهما يسيران دائماً معاً وبشكل متداخل، والحال أن دراسة تلك التغيّرات لم تكن الهم الأول في ذلك الكتاب. وإن كنّا نعيش "الديناميك" لا "الستاتيك". الديناميكية هي قانون الحياة نفسه. ولذلك فستظل أية دراسة بنيوية محضة هي مجرّد هيكل عظمي بلا لحم ولا دم، مرميّة هناك تنتظر من ينفخ فيها الروح.

رصد ديناميكية الطائفة كشكل للاجتماع البشري، من خلال رصد حركيّتها وتغيّراتها، يعني التعامل معها كظاهرة اجتماعية حيّة، ولمعرفة سبب حياتها وتجدّدها يجب معرفة الطرق التي تتأقلم من خلالها مع تغيّرات المحيط، أي الطريقة التي تغيّر فيها نفسها لتناسب الظروف الجديدة. وهي طرق تزداد حدّيّتها بازدياد التحدّيات التي تواجهها. والطوائف على العموم وفي كل العالم تواجه منذ دخول عصر الحداثة تحدّياً وجودياً لأن الحداثة وجّهت إلى المؤسسات الدينية سؤال شرعية الوجود بحد ذاته.لا بدّ للتغيّر إذن

من أجل البقاء. رصد تلك التغيّرات يعني "مراقبة الفاعلين الأيديولوجيين" وهم في "حالة تلبّس"، أي خلال ممارسة تأثيرهم في إلغاء بعض جوانب العقيدة مثلاً وإضافة جوانب أخرى جديدة أو قديمة لكن غطّاها غبار النسيان وإعادة صياغة الدور الاجتماعي السياسي للطائفة في مجتمعها المعيّن ونشر ذلك كلّه وتعبئة "الناشطين الطائفيين" به لتحويله إلى قوّة فاعلة. يحدث ذلك من داخل أوخارج –وهو الأغلب- المؤسسة الأيديولوجية الطائفية، أو كليهما. ودائماً في توافق أو صراع مع البنى الاقتصادية والسياسية جديدها وقديمها.

لا يمكن لكتاب واحد ولا حتّى لمئة كتاب أن ترصد تلك الديناميكية من كل جوانبها. ولذلك فكلّ ما آمل إنجازه من محاولتي هذه هو التأمّل في بعض الأمثلة على تلك العمليّات التي يمكن أن نطلق عليها تسميات مختلفة: ك"إعادة صياغة السرديّة المؤسّسة للطائفة" أو "إعادة تعريف الطائفة" أو حتّى "صناعة هيكليّات الطائفة، أو ترميمها"، حيث يحاول أولئك "الفاعلون الأيديولوجيّون" إعادة صياغة السرديات الأساسيّة للطائفة أو يغيّرون في أهمّية بعض تلك السرديّات ليجعلوا من تبنّي بعضها حاسماً لتقرير مدى انتماء الفرد إلى طائفته، أو مدى صحّة ذلك الانتماء على الأقلّ. فهم قد ينزعون مركزية بعض جوانب العقيدة الطائفية لصالح جوانب أخرى منها، أو يسيّسون الطائفة من خلال خلق أحزابها الخاصة مثلاً والتي تخلق أو تعيد صياغة العلاقات السياسية والأيديولوجية بالطوائف الأخرى. كما أنّهم قد يوسّعون من صلاحيّات المرجعيّات الدينية لتشمل الشأن السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر. في المثال الإيراني ما بعد 1979 تم منح أحد آيات الله السلطة المطلقة. وفي العراق ما بعد الاحتلال الأمريكي انتقل المرجع الديني من مجرّد ممارسة دور سلطة دينية داخل طائفتها إلى دور السلطة السياسية التي تتعدّى -كونها سياسية- حدود الطائفة إلى الوطن.

سأعطي هنا في هذه المقدّمة بعض الأمثلة فقط على ذلك راجياً أن يستطيع الكتاب إشباع فضول القارئ إلى تفاصيل وافية تقنعه بالأطروحات الأساسية التي أدافع عنها هنا كما في كتابي السابق الذكر.

ولنبدأ بالطائفتين الكبريين عدداً في الإسلام، السنّة والشيعة.

فيما يتعلّق بالسنّة ظلّ "الخطاب السنّي العام" حتى اندلاع الثورة الإسلامية في إيران يصرّ على أنّها "أهل الجماعة". لكن هذا لم يكن يُفهم بشكل حصري، أي أن تكون هي فقط "الجماعة". فهذا الفهم الحصري والاستبعادي كان ولا يزال محصوراً بالسلفية الوهّابية. أمّا الفهم الغالب فهو أنّها تشكّل أكثر "الجماعة" أو أنها أكثر من يهتمّ بأمر الجماعة، أو أنّها ذلك الجزء من الجماعة الذي أحدث أقل ما يمكن من التغيير في مسائل العقيدة والفقه (ومن هنا يطلق البعض على السنة لقب الأرثوذكسية الإسلامية). لكنّها في نهاية الأمر جزء منها، صحيح أنه الجزء الأكبر، لكنّها جزء منها. وكونها الفرقة الأكبر قد يجعلها تتعامل مع الفرق الأخرى الأصغر بتسامح الكبير تجاه الصغار. وإن كانت هذه الحالة المثالية لم تكن هي القاعدة السائدة دائماً. وكلمة الجماعة المذكورة أعلاه يُقصد بها جماعة المسلمين، أي الأمّة الإسلامية بكاملها. وقد مرّت على الناس فترة ساد فيها فعلاً هذا الخطاب المتسامح. وإن كان صعود الخطاب السلفي بعد دخول مرحلة الصحوة الإسلامية قد غيّر هذه الصورة العامة، إذ أنّه خطاب استبعادي من ألفه إلى يائه.

تلك "الروحية الموفّقة" –بكسر الفاء- مثّلها الأزهر مثلاً في العهد الناصري الذي أفتى بأن الشيعة مذهب يجوز التعبّد به (الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت-راجع الفقرة الخاصة به في فصلٍ تالٍ-)، ومثّلها المفتي الشيخ أمين الحسيني الذي أفتى مثلاً بأن العلويين مسلمون... وغيرهم. وفي ذلك الزمن كان يبدو

أن الناس في الجزء الأكبر من المنطقة العربية-الإسلامية تميل إلى التركيز على المُشترك فيما بينها لا المختلف وعلى التسامح الديني لا التعصّب. وبدا أن الهوية الطائفية في الأعم الأغلب ليس لها أولوية أو معنى سياسي، بل لعلّها كانت تقع على الدرجات الأخيرة من سلّم الهويّات بالنسبة للفرد والمجموع، على العموم. بل إننا إذا تحدّثنا عن الهويّات السياسيّة فهي تختفي تماماً عن ذلك السلّم. ولذلك كان كثيرون يستغربون إطلاق صفة "طائفة" على السنّة. فهناك طوائف فعلاً وهي "الأقليات" كالطوائف الباطنية مثلاً. أما السنّة فهي "الأخ الأكبر"، إذا كان المقصود هو العالم الإسلامي ككل وليس بلداً محدّداً كإيران مثلاً، كما كان يعتقد أولئك الكثيرون. وبدا بذلك وكأن التعامل مع الطوائف يشبه شكلياً التعامل مع القوميات، حيث يتم الحديث عادة عن أقليّات قومية تعيش مع "الأكثرية" وتتكلّم لغتها (إلى جانب لغاتها الخاصة طبعاً) على أساس أنها لغة الأكثرية..الخ.

وهذا التشبيه الأخير ليس نشازاً تماماً إذا تأمّلنا في عقلية بعض جماعات الإسلام السياسي، وخاصّة في شكلها النظري الكلاسيكي الذي أعطاه سيد قطب صيغته الأكثر تطرفاً. فهم يريدون أن تحلّ كلمة إسلامي محلّ أي انتماء قومي أو وطني كائناً ما كان. وكأنها الجنسية الجديدة البديلة لكل ما سبقها. وهم بذلك يحوّلون الدين إلى قومية في عصر أصبح فيه مفهوم "الأمة الدينية" كإطار سياسي محدّد للدولة ينتمي إلى بقايا الماضي.

من جهة أخرى فرغم أن السياسيين الإسلاميين كانوا وما يزالون ينظّرون لأمة إسلامية، فإنّ أحزابهم الواقعية تحوّلت ما بعد مرحلة الصحوة (أي منذ الثمانينات) إلى أحزاب تمثّل جمهوراً ينتمي إلى طوائفها، فالإخوان السوريّون هم جميعاً من سنّة سوريا، والعراقيون، أي "الحزب الإسلامي العراقي" جمهورهم من سنة العراق، وجمهور حزب الدعوة العراقي هو من شيعته...وهكذا.

وهنا لا بد من ذكر "الاستثناء" الأكبر والأكثر تعقيداً لعلاقة الدين بالقومية وهو الصهيونية. إذ يبدو أن تحوّلات الهوية اليهودية الأوربية إلى هوية سياسية حدثت بشكل مواز لتَحَوُّل "أيديولوجيا الهوية" الأوربية فقد كان يهود أوربا أقلّية دينية عندما كانت طبيعة الهويات هناك دينية ثم أصبحوا أقلية عرقية عندما سادت النظرية العرقية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ثم صاروا يعاملون على أنهم أقلية قومية في عصر القوميات الأوربي والأمريكي. أخيراً فمع التحوّلات الهويّاتية ما بعد الحداثية والتي اتخذت طابعاً رجعياً في كل مكان تقريباً عاد المكوّنان الرئيسيّان في الصهيونية إلى ما يشبه الالتحام في "القانون الأساس" الجديد في إسرائيل -وهذه هي صفته الرسمية- أي قانون يهوديّة الدولة، عام 2019.

إذن فقد كان مضمون الهوية السياسية الجمعية منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى الربع الأخير من القرن الماضي (في بلادنا وقبل ذلك بما يقارب القرن في أوربا وأمريكا، وحتّى في بلادنا فثمة فرق بين منطقة ومنطقة) هو مضمون قومي على العموم. ولذلك فقد كان التركيز داخل كل قومية على ما يجمع أفرادها وليس على ما يفرّقهم. وهنا يمكن للمرء أن يتكلّم عن ديناميكية الهويّة التي تجعل إحدى الهويّات تقوى عندما تضعف هويّة أخرى. وفي حالة الهوية القومية فهي قد تصبح السائدة في "عصر القوميّات" كما قلنا. بل وقد تصبح تلك الديناميكية أشد تعقيداً عندما يتم استبعاد بعض الأقليّات الدينية من إطار قومية في طور التشكّل، لتكتسب تلك الأقليّة صفة خليطاً ما بين الدين والقومية. كما هو حال الأقليات اليهودية في أوربا، والتي استُبعدت من بعض القوميّات هناك على أسس عنصرية كما أسلفنا أعلاه.
ودراسة هذا المثال الأخير بتوسّع أكبر توضّح أيضاً دور العامل الذاتي الفاعل والمباشر في تلك العملية إلى درجة التآمر ضد سيرورات الاندماج الاجتماعي نفسها. وهو ما رأيناه في عمل المنظمة الصهيونية

في نهايات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين والذي انتهى بخلق دولة كاملة من لا شيء تقريباً وذلك باللّعب الناجح بكل عناصر اللعبة السياسية العالمية في عصر الاستعمار المباشر.

وقد نجد مثالاً واضحاً على صراعات الهوية هذه في الحالة الكُرديّة. فلنقارن مثلاً السهولة التي تقبّل بها عرب العراق وسوريا تسييس هويّتهم الدينية-الطائفية كسنة وشيعة (تحت التأثيرات الإقليمية والدوليّة) في بدايات القرن الواحد والعشرين بصعوبة ذلك لدى الكُرد الذين غلّبوا انتماءهم القومي على الديني.

ولعلّ التأمل بهذا "العامل الموفّق" بحد ذاته كعامل قومي لاديني يفيدنا –ولو جزئياً- في فهم حدوث عكسه، أي سهولة انتقال الطوائف الإسلامية فيما بعد من التوافق وتأكيد المشترك إلى الخلاف والتركيز على التمايز. أسباب ذلك موضوعية وذاتية، محلّية وإقليمية ودولية في الوقت نفسه. وهذه بعضها: فالقومية العربية كحركة سياسية انتهت نجاحاتها المتواضعة في تعبئة الشارع العربي وبناء دول "فوق إقليمية" بنهاية الستّينات، إذ ما لبثت موجتها أن انكسرت على صخرة هزيمة 1967. كما أن "توفيق الطوائف" المذكور كان سطحياً لأنه جاء من خارجها لا من داخلها. أقصد من السياسة لا من الدين. وبمداهنة الدين لا بمواجهته. والمواجهة تعني هنا إعادته، ولو بالقوّة إلى مكانه الطبيعي، أي دور العبادة. الذي حدث هو العكس بالضبط، أي الاستعانة به كلّما أحسّ الحكّام باهتزاز عروشهم. أحد الأمثلة المدمّرة على ذلك هو مثال تعامل الرئيس أنور السادات مع الإخوان المسلمين والحركة الدينية بشكل عام والذي انتهى باختراع شكل هجين للدولة سمّاه السادات: دولة العلم والإيمان. والتسمية نفسها تستبطن أنّ المؤمنين فقط لهم حقّ المواطنة، وقد كانت النتائج كارثية. منها أنّه أصبح يمكن لأي متعصّب ديني أن يرفع دعوى "حسبة" ضد كل من لم يعجبه سلوكاً أم أفكاراً بدعوى الإساءة للدين.

وقد كان من عادة القوميّين العرب، سواء أكانوا ناصريين أم بعثيين، أن يخلطوا بين الإسلام والعروبة بطريقة توفيقية وتلفيقية، كما كانوا يفعلون بكل شيء آخر[3]. كما أنّ الدين نفسه لم يشهد صراعاً داخلياً من أجل الإصلاح (الذي لا يمكن أن يكون عصرياً إن لم يقبل الفصل عن الدولة). فلا هو صارع الدولة ذات يوم ولا هي صارعته. وظلّ "التعايش السلمي" وتبادل المصالح هو القاعدة العامة التي اتبعتها المؤسسات الدينية المهيمنة تجاه الدولة (وبالعكس) طوال القرون الماضية. والاعتراض الممكن على هذا الحكم وهو أنّه يخلط ما بين الطوائف والدين صحيح فقط بشكل مجرّد لأن الدين يتجسّد في واقعه الملموس بالطوائف، وخاصة إذا تقصّينا مؤسّساته. فالأزهر مثلاً سنّي والحوزات شيعية وليس هناك "مسلم مجرّد" لا ينتمي إلى هذه الطائفة أو تلك. ولعلّ "الحملة الشعبية" على الشيعة والتشيّع في مصر حوالي العقد الثاني من هذا القرن –الواحد والعشرين- والتي انتهت بمقتل بعضهم والحرب الأهلية الطائفية في عراق ما بعد استلام الأحزاب الدينية للحكم هما مثالان على سهولة تحوّل التديّن إلى تطيّف.

لم يكن الفشل مقتصراً على البرنامج القومي العربي، بل لقد فشلت ما سمّي "بالدول الإقليمية العربية" في بناء دولة المواطنة التي تقنع مواطنها بأن انتماءه الوطني -سياسياً- أهم بكثير من انتماءاته الطائفية والعشائرية والعائلية إقناعاً ملموساً عمليّاتيّاً لا لفظيّاً. وهذا الإقناع العملي يعني القيام بوظائف الدولة الوطنية الأساسية وهي تأمين المساواة أمام قانون ينطبق على الجميع وتأمين الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية وتلبية الحاجات الأساسية للفرد والبنية التحتية اللازمة لاقتصاد ناجح، وكل ذلك من خلال المؤسّسات والعمل المؤسساتي لا العلاقات الفردية والعشائرية والمحسوبية..الخ. فشل الدولة في القيام

---

[3] أذكر أنني قرأت في شبابي سجالاً مكتوباً يرد فيه عصام العطّار (الزعيم الإخواني المعروف) على شعار حزب البعث "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة" بالقول-بما معناه-: لقد كانت الرسالة الخالدة التي قدّمها العرب للعالم هي الإسلام. إذن فالإخوان موافقون، حسب العطّار، على الشعار القومي طالما دُمج بالشعار الإسلامي. قرأت ذلك في كتيّب صغير جداً من منشورات لجنة مسجد جامعة دمشق، أو ما يشبه ذلك. وليعذرني القارئ على الخطأ الممكن في دقة الاسم.

بهذه الوظائف يُجبر الأفراد على الالتجاء لعشائرهم وطوائفهم وعائلاتهم..الخ، أي أنّه يجعل الولاء القبلي والطائفي والعائلي أهم بكثير من الولاء الوطني، وفي هذه الحالة لا يجب أن نستغرب إن كانت الهويات الطائفية المسيّسة قد عادت إلى الاستيقاظ بعد ما حسبناه موتاً لكنّه كان غفوة مؤقتة. فالدول التي استيقظت فيها تلك الهويات كانت قد فشلت في وظائفها الوطنية المذكورة. هذا في حال كونها قد حاولت أن تمارسها فعلاً، وهو ما لا ينطبق على كثير من مجالات الحياة، كقانون الأحوال الشخصية والنظام التعليمي مثلاً. ولا نستغرب أيضاً الانزياح الذي شهدناه في الثمانينات "للخطاب السنّي" من موقع الطائفة الأكبر التي تتسامح مع الطوائف والأديان الأخرى عموماً إلى موقع دين الدولة الذي لا يسمح "بمنافسين" ولا بمشكّكين، بل ويجد من الطبيعي أن يساعده جهاز الدولة القمعي ضدهم.

وهذه النقطة الأخيرة تحتاج إلى مزيد من التوضيح. فعندما يساند جهاز الدولة القمعي رجال الدين بمواجهة الرأي الحرّ المشكّك بالدوغمائيات بما فيها العقائد الدينية فهذا يعني أن الدولة تعاقب علناً الحرية الفكرية. والواقع يقول أن للدول مواقف مختلفة فعلاً من موضوع الحرية الفكرية. لقد شهدت الدولة الحديثة أنواعاً من التعامل مع حرية الرأي. لعلنا نستطيع إجمالها في أنواع ثلاثة.

الأول هو إعلان الدولة تبنّيها لعقيدة رسمية معيّنة وحظراً رسمياً لأي دعاية توجّه لها تحت طائلة العقوبة. وقد كان هذا حال الاتحاد السوفييتي مع الماركسية والسعودية وإيران وغيرهما مع الدين..الخ.

والنوع الثاني تمثّله دول لا تتبنّى رسميّاً أية عقيدة لكنّها تحظر نشر نوع من الآراء. وقد كان هذا حال الولايات المتحدة الأمريكية في المرحلة الماكارثية وحال المانيا حالياً فيما يتعلّق بالتشكيك بالمحرقة، كما هو حال كثير من دول العالم الإسلامي إن لم يكن كلّها بخصوص الآراء التي تُعتبر مزدرية للأديان. وهذه التسمية فضيحة فكرية ومنطقية بحد ذاتها. لكنّ سياسات الدول لا علاقة لها بالمنطق ولا بالفكر بحد ذاتيهما، كما نعلم.

أما النوع الثالث فتمثّله الدول المحايدة أيديولوجياً وهي عموماً دول علمانية لا تتبنّى عقائد ولا تحاربها. وهي ليست على نفس الدرجة من الحياد كما هو واضح من خلال مقارنة دولة "لائكية" كفرنسا مع دولة كالولايات المتحدة أو ألمانيا، حيث تتمتّع المؤسسات الدينية بهامش حركة واسع في الفضاء العام. بل وقد تمتلك بعضها سلطة يمكن تشبيهها بسلطة اللوبيّات العملاقة. المثال الأشهر هو الحركة الدينية الإنغليكانية الصهيونية في الولايات المتّحدة.

لكنّ هذا النوع الأخير، رغم كل ما يمكن أن يقال عن "عدم حياده" تجاه العقائد، يمكن له أن يفخر بميّزة احترام الحريّة الفكرية. الاستثناءات الوحيدة لها علاقة عادة بصراع "اللوبيات" -جمع لوبي، أي مجموعة ضغط سياسي-اقتصادي-. مثال هذا الاستثناء هو المنع الرسمي للآراء المشكّكة بالسردية الرسميّة لأحداث الهولوكوست -المحرقة-. وحتى هذه اللوبيات تحتاج لتضغط باتجاه معيّن إلى "خطاب" سائد تسانده الصحافة والرأي العام.

لكنّ هناك شروطاً بنيويّة لا بدّ من توفّرها لتستطيع أية دولة صيانة الحرية الفكرية بشكل فعّال. أول تلك الشروط طبعاً هو أن تكون الدولة كسلطة وكأجهزة أيديولوجية (وهي الأحزاب والقضاء -القضاة والمحامون- والمشرّعون والجهاز التعليمي وصولاً إلى الأسرة..) لا تخاف من تلك الحرية لأن سلطتها غير مبنيّة على القمع. كما أن على الدولة أن تحتكر العنف فعليّاً ولا تتهاون في هذا الجانب من صلاحياتها. ولذلك لن ننتظر حرية فكرية حقيقية في دولة مازالت تستند في بقائها أصلاً على دعم هذه

القبيلة المسلّحة أو تلك. إذ يكفي أن يكون شيخ تلك القبيلة متعصّباً لدينه أو طائفته حتى تفقد الدولة حيادها الديني.

ولكن ما هي علاقة الحرية الفكرية بالمشكلة الطائفية، موضوع هذا الكتاب؟ إذ يبدو للوهلة الأولى أن للحرية الفكرية علاقة ما بالتنوير والذي قد يساعد فعلاً في تقليم أظافر رجال الدين والمؤسسات الدينية وإقناعهم بالعودة إلى مساجدهم وكنائسهم وإعلان قبول الفصل ما بين الدين والدولة. لكنّ ذلك شيء والطائفية شيء آخر. أو هكذا يبدو من أول نظرة. وهذا النوع من التفكير هو الذي يفصل تماماً التطيّف عن التديّن. لكنّني أزعم أنّه فصل اعتباطي، رغم حسن النيّة الكامن خلفه.

يمكن إثبات أن التديّن كظاهرة جمعية -وليس كحالات فرديّة- هو مجرّد الخطوة الأولى باتجاه التطيّف من قراءة التطوّرات في الشارع العربي المسلم بعد الصحوة الإسلامية. فلنطبّق المقياس الكمّي أولاً لنرى كيف ازداد عدد المتديّنين وازدادت معهم النزعة الطائفية الواضحة والتي لا تحتاج إلى قراءة ما بين السطور. ولم يطل الأمر إلى أن يصطفّ أولئك المتديّنون الجدد في خنادقهم الطائفية الفكرية أو حتّى العسكرية. يقول ماكس بلانك أن الحقيقي هو القابل للقياس فقط. إذن فلنطبّق ذلك على العلاقة ما بين التديّن والتطيّف. فالمسألة كمّية وليست كيفية فقط.

أما من الناحية الكيفية فلِفَهم العلاقة بين التطيّف والتديّن علينا أن نفصل الخطاب الأيديولوجي الديني الذي "يمَثِّلن" السلوك الإيماني ويصوّره على أنّه ترجمة للرحمة المطلقة والشاملة لكل البشر على الأرض عن الواقع الفعلي للدين كنظرية وتطبيق على المستوين الفردي والبنيوي. فالدين الواقعي هو مؤسسة اجتماعية كُبرى يديرها ناس من لحم ودم ومصالح. وعندما نحاول رسم الحدود الملموسة للمؤسّسة الدينية سنلاحظ انطباقها على الحدود الملموسة للطوائف. وستصبح هذه القناعة أوضح إذا فتّشنا عن المقياس الذي يُخرِج أحد رعايا طائفة ما عن "الملّة" فهذا المقياس هو العقيدة الدينيّة. إذ هي ما يفصل طائفة عن أخرى. ورغم أن أكثر رعايا الطائفة لا يشغلون أنفسهم بتلك العقيدة، بل ولا حتّى بكل موضوع الطائفة إن وُجدت دولة مؤسسات وقانون تقدّم لهم الحماية والخدمات والهويّة السياسية الجامعة بنجاح، رغم ذلك فإنّهم يلجؤون إلى المؤسسة الطائفية عندما يحتاجون إلى خدمات دينيّة ما. وخاصة في البلدان التي لا تسمح بالحياة اللادينيّة. وهي كل بلدان العالم الإسلامي الحالية. الحياة اللادينيّة تعني الزواج المدني مثلاً وتعني السماح بأن يختار الإنسان طريقة التصرّف بجثّته بعد الموت، الحرق بدل الدفن مثلاً وبدون طقوس دينيّة..الخ.

صحيح أنّ الحياة اللادينيّة للفرد الموجود في مجتمع طائفي لا تعني بالضرورة أنّه لن يتصرّف وفق انتمائه الطائفي في حال نشبت نزاعات طائفية، وهو ما رأيناه في الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990). لكنّ تلك الحرب نفسها شهدت -في سنواتها الأولى على الأقل- اصطفاف اللادينيّين من مختلف الطوائف وفق قناعاتهم السياسيّة وليس الطائفية. لم تكن صدفة أنّ التنظيمات الشيوعية والقومية هي من حمل برنامج القضاء على الطائفية. فهذه التنظيمات هي ذات موقف إما معادٍ أو محايد تجاه الدين. انتكس المشروع وكان الدور الإقليمي والدولي حاسماً في إتمام هذه النكسة كما نعلم.

أعادت لنا الثمانينات الصراعات الدوغمائية القديمة. وأصبحت الأدبيات الدينية تذكّر بصراعات عصر الانحطاط الإسلامي حيث تدّعي كل فئة بأنها الوحيدة "الموحّدة" ومن ثمة فالفئات الأخرى مشركة أو كافرة. بل إن قارئ تلك الأدبيات (أو المستمع إليها، إذ أنّ التسعينات لم تلبث أن أنست المسلمين فضيلة القراءة وحوّلتهم إلى مستمعين ومشاهدين شبه أميّين) بدأ يشعر بأن منظّري الصراعات العقائدية القديمة

كعبد القاهر البغدادي مثلاً (صاحب كتاب الفرق بين الفرق) كانوا متهاونين جداً بالمقارنة مع "المناضلين العقائديين" الجدد. وهكذا عدنا نسمع بالعقيدة الصحيحة الوحيدة التي تجعل الطائفة التي تحملها هي "الفئة الناجية" (أي الفئة الموعودة بالجنة) وجماعة الإسلام الصحيح غير المحرّف، أي الإسلام بالتعريف وبحد ذاته. ونعرف أن عبد القاهر البغدادي اعتبر أنّ فئة واحدة من السنّة (كما نفهم هذه الكلمة الآن) تلك الفئة الناجية[4]. لكنّنا نعيش في عصر لم تعد فيه تلك العلاقات بين الطوائف مقبولة، حيث واحدة منها فقط (هي طائفة الأكثرية) تستطيع إعلان عقيدتها وتفرضها حتى على دروس التربية الدينية في المدارس الرسمية[5]

---

[4] حديث الفرقة الناجية الشهير هذا أحد أشكاله "ليأتيّن على أمّتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرّق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملّة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة، تزيد عليهم ملّة. كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة. قالوا: يارسول الله، وما الملّة التي تتغلّب؟ قال ما أنا عليه وأصحابي". وبناء على هذه التحديدات أصبح تعبير "الفرقة الناجية" نوعاً من المصطلح المكتفي بذاته. يشرح البغدادي صفات تلك الفئة فيقول: "والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المقرّين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه وبنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته للكافة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حقّ، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها. فكلّ من أقرّ بذلك كلّه ولم يشبّه ببدعة تؤدّي إلى الكفر فهو السنّي الموحّد".وعلى أساس القرب أو البعد عن هذه العقائد يصنّف المؤلّف فرق الإسلام: فهناك فرق خارج أمة الإسلام و"لا كرامة لأفرادها" حسب تعبيره. وهناك فرق تنتمي انتماءً جزئياً لأمة الإسلام، فهي "من الأمة في بعض الأحكام" أي لها بعض حقوق المسلمين، وليست من الأمة فيما سواها من أحكام. ومثال الخارجين عن أمة الإسلام عنده: "من كان على بدعة الباطنية، أو البيانية، أو المغيرية، أو الخطّابية الذين يعتقدون إلاهيّة الأئمّة أو إلاهيّة بعض الأئمّة، أو كان على مذهب الحلول أو على بعض مذاهب أهل التناسخ".... وهذا النوع "ليس من أمّةالإسلام ولا كرامة له".

لكنّ هناك منزلة بين هاتين المنزلتين وهم أصحاب نوع "معتدل" من البدع "من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية أو من الجهمية أو الضرارية أو المجسّمة"، فالواحد من هؤلاء له حقوق كواحد من الأمة فقط في بعض الأحكام مثل: "جواز دفنه في مقابر المسلمين وفي ألاّ يُمنع حظّه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين، وفي ألاّ يُمنع من الصلاة في المساجد". لكنّه لا يُعتبر من الأمة في أحكام أخرى: إذ لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحلّ ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سنّية، ولا يحلّ للسنّي أن يتزوّج المرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم". الصفحتان 13 و14 من كتاب "الفرق بين الفرق" نسخة اكترونية

إذن فالمقياس هو "الاعتقاد" فيكفي أن تحمل المرأة عقيدة فرقة غير سنّية لكي يصبح الزواج منها حراماً والقاعدة نفسها تنطبق على الرجل أيضاً.

[5] التقرير التالي يصف بأكثر الطرق اعتدالاً هذه المشكلة، وقد قدّم في الندوة التي نظمها مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني في الفترة من 27/31-12-2003: "منذ بداية العام الدراسي الجديد تقف المدارس السعودية في المناطق الشيعية في كل من القطيف والأحساء والمدينة المنورة ومناطق أخرى أمام ظاهرة المعلم الديني السني الذي يدرس مواد العلوم الدينية في الصفوف العليا باعتباره متفردا بهذا المنهج ولا يمكن لغيره أن يشاركه فيه. فانتسابه للمذهب السلفي وتخرجه من جامعة دينية تؤهله فقط دون غيره لممارسة التعليم الديني...... والسبب كله يعود إلى المفاضلة المذهبية التي ترفض لغير من هو على مذهب السلف أن يمارس التعليم الديني. هذا فضلا عن المشاعر السلبية التي يحملها الكثير من معلمي التربية الإسلامية تجاه الطلاب بسبب اختلاف المذهب واستمرار تغذية أتباع المذهب السلفي بمشاعر سلبية ضد الشيعة عبر فتاوى علماء المدرسة السلفية التي تتصل بإسلام الشيعة وذبائحهم ومعاشرتهم وحقوقهم الوطنية ومشاركتهم في الثروة الاقتصادية والمراتب الوظيفية... يُخلِف هذا الوضع مشكلة حساسة وهي تعليم الطلاب منذ أول يوم الافتراقات المذهبية بينهم وبين مذهب السلف فيفهمون أنهم شيعة وأن معلميهم سنة والسبب يعود إلى الفصل الحاد في مناهج التعليم ونوعية المعلمين الذين يمارسون معهم هذا النوع من التعليم فيدرك الطالب بسبب انتمائه إلى ثقافة مذهبية أخرى وإلى مرجعية اجتماعية أخرى أن

وتكون النتيجة أن يلجأ المتديّنون من الطوائف الأخرى إلى طرق شبه سرّية لتعليم أبنائهم الدين كما تفهمه طائفتهم. ويعيش الطفل ازدواجية لا يفهمها طبعاً بلغة الكبار ولكن بلغته الخاصة، أي أن المدرسة هي نوع من السلطة الرسمية وأنّ أسرته وشيخه الذي يعلّمه "دينهم الحقيقي" هم خارجون عن القانون بشكل أو بآخر بحكم الانتماء الطائفي.[6] لقد تحوّلت الطائفة السائدة من "أخت كبرى" في عائلة إلى مستبدّ في دولة. وهو استبداد ستكون إحدى نتائجه إثارة "الوعي بالانتماء الطائفي" لدى أبناء الطوائف الأخرى، والذين سيدمجونه "بوعي المظلوميّة" والذي سيكون نقلاً أيديولوجياً لمظلوميّات مادّية واقعية بآليّات تمثّل الطريقة التي يتحوّل فيها "الاجتماعي" إلى "ديني"، أي التعبير عن مشاكل اجتماعية وسياسية بلغة دينية. ولعلّ ذلك يذكّرنا بآليات "النقل" في الأحلام التي حلّلها فرويد في كتابه التأسيسي المعروف لتأويل الحلم. كائنة تلك الآليات الاجتماعية والنفسية ما تكون فقد شهد العالم الإسلامي نمواً عجيباً لظاهرة اشتغال الناس بالمسائل الدينية والطائفية بما يشبه نموّ الفطر بعد المطر، وليت تلك "النبتة الفكرية" الجديدة كانت بهشاشة الفطر وسهولة اقتلاعه...

يظل التحليل السابق ناقصاً ما لم يتناول العاملين الإقليمي والدولي. وهذا الاصطفاف ليس علمياً إن ظل بهذا الشكل طبعاً، أي إن لم تُحدّد آليّات التداخل بين تلك العوامل بشكل ملموس.

أعطانا تاريخ العلاقة ما بين الامبراطوريتين العثمانية والصفوية مثالاً جيّداً على التداخل بين المحلي و"الإقليمي" فيما يتعلّق بتوزيع وإعادة توزيع الطوائف في منطقة الصراع بينهما. بما في ذلك محاولة إبادة مجموعات دينية وخلق أخرى. والأقواس الصغيرة هنا مقصودة لأن القرن السادس عشر الذي حصل فيه تسييس التشيّع والتسنّن في منطقتنا هذه كان قرناً مازال فيه الإقليمي دوليّاً. إذ أن هذا التقسيم

هناك سنة وشيعة وأن ما يدرسه لا يمثل ما عليه أن يفعله وأن ما يدرسه إياه معلم الدين هو للنجاح فقط، وهي معادلة بات يقبلها الكل بعد أن امتدت أنواع الصراع المذهبي المختزن في التاريخ وبطون الكتب إلى داخل المدارس من خلال معلمي الدين.... لقد قام على إثر هذا الاحتكار وكرد فعل من قبل بعض المشايخ أن أنجز برنامج عمل تم بموجبه تصميم مناهج دينية وفق عقيدة ومذهب أهل البيت لتكون بديلا تعليميا وتربويا يشمل مختلف مراحل الدراسة وصفوفها إلا أن وجودها وتفعيلها اقتصر على خارج المدرسة عبر الدروس الدينية التي يلقيها جيل المشيخة على المتتلمذين على أيديهم." أما حول التمييز في جامعات المملكة السعودية: "حيث تعتبر مرجعية المذهب السلفي مرجعية للتفكير المذهبي وللعقاب الذي يمكن ممارسته ضد الشيعة فقط لأجل كونهم شيعة ،وسوف نجد أن دكتورا جامعيا يفكر بنفس النظرة ويرتب عليها طريقة قبوله ورفضه لطلاب الشيعة وبالتالي نجاحهم أو رسوبهم دراسيا. ويتناقل الآباء والأبناء قصصا كثيرة لمشاهد من التعصب الديني التي مارسها أكاديميون جامعيون ضد الطلاب الشيعة وانتهت بإعطائهم درجات منخفضة أو رسوبهم في مواد الدراسة. لقد أعطت هذه الصدمة التي تستمر دراسياً على كل طالب لما يقارب من 12 سنة نموذجا مكررا وواحدا سوف يلقي بظلاله على نشاط العلاقات الاجتماعية بين أتباع المذهبين"..."من أسباب هذه المشكلة المتفاقمة هو اعتماد المناهج الدينية على الرأي الواحد لمدرسة واحدة....فالآخر مرفوض لأنه مشرك أو مبتدع أو كافر أو منافق أو عاصي أو فاسق أو مختلف، وعندما يصلون إلى الشيعة فإن كل هذه الأوصاف يطبقونها عليهم دون أدنى تمييز وبأقسى ما يمكن عبر استخدام لأجهزة الدولة وتوظفها طائفيا ومذهبيا إلى أن وصل الحال بسلفي أن يشن حملة لمنع طلاب الشيعة في مدارسهم من الصلاة بإمامة معلم شيعي، وذلك بتبرير أن من يق يُقِيم صلاة الجماعة أو يأمهم يجب أن يكون معلما سنيا (أي معلم التربية الإسلامية السلفي الاعتقاد). وعلى سبيل المثال لا الحصر قام أحد مراكز الإشراف التربوي بالمنطقة الشرقية (مركز الإشراف التربوي بصفوى) بعد إثارة من قبل أحد مشرفي التربية الإسلامية بإصدار تعميم برقم (538) في تاريخ 1423/9/13هـ (مرفق صورة منه) يأمر فيه مدارس قطاع صفوى (يقدر عددها 114 مدرسة تقريبا حيث يشكل هذا العدد ما يقارب 85% من الشيعة ينتشرون في المدن والقرى) بوجوب عدم أداء صلاة الجماعة إلا بإمامة معلم التربية الإسلامية" موقع إسلام أون لاين 17-2-2004م

[6] راجع الهامش السابق

الثلاثي: محلي-إقليمي-دولي يكتسب أهميته الحاسمة كأداة للتحليل السياسي فقط في مرحلة ما سمّي بالنظام العالمي الجديد، حيث نُقلت بعض وظائف القوى العظمى في الهيمنة إلى مراكز إقليمية[7].

أما المثال المعاصر الحاسم على الدور الدولي في صناعة الطائفة المسيّسة فهو بلا شك الدور الأمريكي في العراق. وسوف يأتي بيانه.

سقنا بعض أسباب تلك "الصحوة الطائفية". لكنّ تلك الأسباب كانت كلّها سياسيّة تتناول فشل بناء الدولة القومية وفشل قيام الدول القطرية بوظائفها الأمنية والاجتماعية والوطنية والتي أدّت إلى فشلها في جعل مواطنيها يتبنّون الهوية الوطنية كهوية سياسية ذات أولوية مطلقة، كما هو حال الدول الناجحة في مناطق أخرى من هذا العالم. إضافةً وبالتداخل مع الدور الخاص الذي لعبته الدول الكبرى التي كانت تهندس الحياة السياسية في الدول العربية-المسلمة على أساس طائفي شبه محض. وهو تفسير صحيح وسهل وواضح. لكنّه ناقص، ككلّ التفاسير السهلة والواضحة. إذ أن مقارنة حالة بلادنا بحالة من يساكننا هذه الكرة الأرضية ممّن نجح في تجاوز صراعاته الدينية والطائفية تجعلنا نبحث عمّا حدث عندهم ولم يحدث عندنا، أو عن العكس. أن نبحث عن الكوابح التي منعت تطوّر البنية الاجتماعية عندنا لا في السياسة المحلية والإقليمية والعالمية فحسب، ولكن في الدين نفسه، وفي المجتمع نفسه، وفي المؤسسات الطائفية نفسها. علينا باختصار إجراء دراسة مقارنة لتغيّرات البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على مستوى النظام العالمي والإقليمي والمحلّي من ناحية وانعكاس ذلك على "البنى الاجتماعية - الأيديولوجية" كالطوائف، وأن نرصد في سياق ذلك التغيّرات في الاتجاهين: أي ما حدث وما مُنع حدوثه، وما هي تلك الكوابح التي منعته.

علينا أن ندرس تحوّل بنى الهيمنة وتوزيع سلطة القرار من ناحية وتغيّر محاور الصراع في المنطقة من ناحية ثانية. وهما عاملان متداخلان كما نعلم. إذ أن دول "العالم الثالث" لم تكن مستقلة القرار في أي يوم من الأيام، حتى قبل دخول العولمة.

دراسة من هذا النوع ضرورية ولا غنى عنها، لأن بديلها الوحيد هو التفسير العنصري، أي "أنّهم" - الغربيين- عقلانيّون و"نحن" –الشرقيّين- عاطفيون. أذهانهم علمية تجريبية، وأذهاننا حبيسة الدين والغيبيات..الخ. وهو كما هو واضح استلاب ثقافي صاف، و"اكتئاب جمعي" مدمّر..

يمكن هنا وضع خطاطة عامة وسريعة لتلك التحولات، وهي كأية خطاطة نظرية أخرى، تقتصر وظيفتها على وضع إطار شديد العمومية تندرج فيه الأحداث الكبرى، دون أن تفسّر التفاصيل الصغيرة. وعلينا لفهم تلك التفاصيل أن نراقب التغيّرات المحلّية على مستوى التجمّعات الصغيرة.

غير أنّ التطرّق للتاريخ السياسي-الاجتماعي دون الحذر من الوقوع في فخّي الخطّية (أي أن التطوّر يسير بشكل خطّي مستقيم من مرحلة إلى التي تليها دون تعرّج أو نكوص) والتكافئية (أي أن التطور متكافئ في المركز والمحيط) سينتهي إمّا بألاّ نفهم شيئاً، أو بالوقوع في الفهم العنصري الذي أشرنا إليه أعلاه.

---

[7] يشرح محمد جمال باروت بالتفصيل قصة تحويل سلاطين آل عثمان والصفويين ومن جاء بعدهم الدين والطائفة إلى سلاح في صراعهم السياسي الإقليمي. ونستنتج من الكتاب الغنيّ بالتفاصيل أنّ النتيجة كانت قلباً كاملاً للخارطة، اي تسنين شمال سورية وتشييع إيران. الوسائل التي استخدموها لم يكن لها حدود، بما فيها المجازر الجماعية الكبرى.. راجع: باروت، محمد جمال، الصراع العثماني-الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1 بيروت 2018

سنتابع فيما يلي هذا التاريخ محقَّباً استناداً إلى مؤشّر بنى الهيمنة العالمية في القرنين السابقين وما واكبها ووافقها من تغيّرات في البنى المحليّة والإقليمية في منطقتنا بما يخصّ المشكلة الطائفية..

القرنان السابقان يمثّلان "عصر الثورة الصناعية وما بعده". وقد كان مركز الهيمنة الاقتصادية العالمية قد بدأ منذ القرن السادس عشر يتّجه إلى "شمال شاطئي الأطلسي"، منطلقاً من أوربا المصنّعة ثم شاملاً إياها مع شمال أمريكا بعد قرون ثلاثة، بينما كان باقي العالم تقريباً يشكّل محيط النظام العالمي، باستثناء فترة الاستقطاب القصيرة نسبيّاً بين المعسكرين "الشرقي" و"الغربي" حيث كانت "الكتلة الاشتراكية" ليست جزءاً من السوق الرأسمالية الغربية، وحيث يمكن القول أن الاتحاد السوفييتي وكتلة الدول التي كان يقودها حاولت أن تشكّل مركزاً موازياً ومستقلاً وذا محيط مختلف.

هذا التحديد يساعدنا في فهم طرق التطوّر اللامتكافئ في تلك المناطق. من الواضح أنّ المركز كان يهيمن موضوعيّاً على المحيط، ولكنّها هيمنة محدودة، يحدّ منها- ويحدّد إمكانيّاتها- تخلّف ما يمكن تسميته "البنية التحتية للهيمنة". ولفهم ذلك يمكن أن نقارن ذلك الزمان بزماننا هذا. فعندما نسأل الآن عمّن يهيمن على العالم سنلجأ إلى إحصائيات ودراسات تحدّد هويّة مالكي الكمّية الأكبر من رؤوس الأموال وأسهم الشركات الكبرى (التروستات والكارتلات "المعولمة") والذين قد لا يحتاجون في سبيل تأمين هيمنتهم إلى تحريك جندي واحد. وإن كانوا يستطيعون، إن احتاجوا، أن يحرّكوا جيوش أكبر دول هذا العالم. أمّا في بدايات القرن التاسع عشر فقد كانت الهيمنة مازالت تتحدّد تقريباً بعدد العساكر والمدافع والسفن الحربية التي يمكن أن تحرّكها الدولة الكبرى ودرجة التأثير التدميري ودقة الإصابة لتلك المدافع. وقد كان هذا العامل العسكري بالذات سبب اجتياح العثمانيين لأوربا قبل ذلك. وقد انتصر السلطان سليم الأول على اسماعيل الصفوي في العقد الثاني من القرن السادس عشر لا بسبب عبوسه ووحشيته، كما يصفه الأوربيون، ولكن لأن جيشه كان يقاتل بالمدافع بينما لم يكن لدى اسماعيل –وهو بالمناسبة أشجع قياديّي عصره كما يُروى- سوى السيوف. هذا الشكل من العرض للتناقض بين آليات الهيمنة في القرن الواحد والعشرين وآلياتها في القرن السادس عشر لا يعني طبعاً أن تلك القديمة كانت عسكرية فقط والحديثة هي اقتصادية فقط. إذ لا جيش قوي بلا مال. هذه بديهية. بل لم يكن هذان العاملان وحدهما ما يشغل بال السلاطين دائماً، فقد رأينا مدى اهتمامهم بتغيير طائفة رعاياهم وفق المصلحة السياسية (تأمين الولاء الديني إلى جانب الولاء السياسي، ومن هنا مسألة الدعاء للسلطان في خطب الجمعة مثلاً).

الجديد هو في الواقع دخول الرأسمالية، والطريق الذي اتبعته منذ بدايتها وحتى الآن (الميركانتيلية، ثم الرأسماليات القومية ثم الإمبريالية ثم الإمبريالية المعولمة) وهي أشكال للتطور اقتصرت في شكلها "الصافي" في المركز المصنّع وحوّلت المحيط إلى منبع رخيص للمواد الخام وسوق كبرى لمنتجاتها. وهذا ما كبح تطوّر المحيط وأجبره على تأبيد نظامه الريعي القديم بأسلوب وأدوات إنتاجه المتخلّفة وغير القادرة على المنافسة. حتى تلك المدن المعروفة تاريخياً بنشاطها الاقتصادي والتي حاولت تطوير أشكال من الصناعة مستفيدة من موقعها التجاري المهمّ، كحلب مثلاً، فشلت في منافسة البضائع الأوربية التي غزت الأسواق مستفيدة من الامتيازات التجارية التي أعطاها العثمانيون للفرنسيين ثم لغيرهم أيضاً. ولذلك تطوّرت المجتمعات الأوربية بشكل أسرع بكثير وبنوع من الراديكالية مازالت مجتمعات الشرق تحلم بها حتى الآن. يمكن رصد مظاهر هذا التطوّر اللامتكافئ على كل أصعدة الاجتماع والسياسة والأيديولوجيا والعلوم.

لكنّ المشكلة لا تكمن فقط في الفرق الكبير ما بين سرعة ونمط التطوّر في كلا النظامين. المشكلة الحقيقية تكمن في درجة "العدوانية الاقتصادية" في المنظومة العالمية الجديدة التي تجعل تطوّر المركز يصادر تطوّر المحيط. ولنتأمّل بهذه الحلقة الشيطانية: يتخلّف المحيط اقتصادياً مما يجعله عاجزاً عن المنافسة التجارية والاستقلال السياسي وتدفعه حاجته إلى المال للاستدانة من المركز، لكنّ هذا يطالب بالمقابل بفتح أسواق المحيط لمنتجاته ورفع الحماية عن الصناعة المحلية التي لا تستطيع المنافسة، مما يقضي على إمكانيات تطويرها..الخ. كل ذلك يؤدّي إلى زيادة مركزية المركز ومحيطيّة المحيط. وكما أثبت سمير أمين في أكثر من كتاب فإن الخروج من هذه الدائرة الشيطانية لا يمكن أن يتم إلاّ بالخروج من المنظومة نفسها[8].

من جهة أخرى فإن هذه المقاربة تعامل المنظومة كوحدة اقتصادية-اجتماعية-ثقافية. لكنّ هذه "الوحدة" غير موجودة في الواقع. إذ أن ما نسمّيه المجتمع هو في الواقع مجموعة من القوى تتوزّع على أساس موقعها في إنتاج الثروة والسلطة. وقد تطوّرت تلك القوى "الداخلية" أيضاً تطوّراً غير متكافئ ما بين المركز والمحيط. بل حتّى بين بلدان المركز نفسه وبلدان المحيط نفسها. إذ لا نجد بلدين متشابهين تماماً في بناهما العامة أو التفصيلية. وأحد أشكال ذلك هو درجة قدرة قوة اجتماعية ما على التأثير في القرار السياسي للسلطة السياسية وفي تغيير العادات والتقاليد الاجتماعية بطريقة تحدّد أو تحرّر مسار تقدّم المنظومة ككلّ. التعبير الأكثر تأثيراً لقوى التغيير تلك كان الطبقة العاملة التي وُلدت بولادة الرأسمالية الصناعية. ولدى مقارنة درجة تأثيرها في المجتمعات الأوربية في القرن التاسع عشر مع درجة تأثير ما يقابلها في المجتمع العثماني أي الفلاّحين نعرف بعض أسباب سرعة السلحفاة التي يسير فيها تطوّر مجتمعاتنا. حتى بعد انهيار الإمبراطوريتين العثمانية والقاجارية ونشوء الدول الحديثة.

مهما يكن من بؤس هذه الصورة التي رسمناها أعلاه فقد كانت –ولا تزال- كل هيمنة تواجَه بمقاومة. ومقاومة المركز كانت من داخله (الطبقات والقوى السياسية ذات المصلحة بتغيير النظام) ومن خارجه (الشعوب المُستعمرة بشكل مباشر أو غير مباشر). وقد كان ثمة علاقة بين كل هذه المستويات وبأشكال مختلفة. كما كانت الشعوب المتمرّدة تحاول الاستعانة بأحد أطراف المركز (أي إحدى الدول المستعمِرة) ضد طرف آخر (كالاستعانة بالألمان ضد البريطانيين مثلاً). ولم نشهد على العموم تحالفاً مع العدو الداخلي الطبقي والسياسي في ذلك المركز نفسه كما يقول المنطق الجذري للصراع، وكما يعبّر الشعار القديم الذي كان يدعو إلى اتحاد الشعوب المضطَهَدَة مع الطبقة العاملة في أوربا وأمريكا ضد الرأسمالية. وإن كان ذلك قد حدث أحياناً، فقد ظل هو الاستثناء. هذه الصراعات، الداخلية والخارجية، لم تُخض أبداً إلى النهاية. وحُلّت –مؤقتاً على الأقل- بتسويات وأنواع غير مباشرة من الرشوة. ففي المركز طُبّقت أنظمة الضمان الاجتماعي الأوربية التي تمنع وصول المواطن إلى درجة غير محمولة من الفقر. واندمجت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية والنقابات الكبرى في النظام. وفي المحيط تمّ تحويل الاستعمار إلى انتداب وأنظمة حماية لتخفيف شكله الاستغلالي-العنصري. كما نجح ولفترة معيّنة دمج الأحزاب الوطنية في حكومات الانتداب.

ثانياً: محاولة تحقيب أوليّة

---

[8] بدءاً من كتابه" التطور اللامتكافئ" الذي كان في الأصل اطروحته للدكتوراة، مروراً بكتبه الأخرى ك"القيمة على صعيد عالمي" مثلاً وما بعده. حيث يحاول سمير أمين تطوير نظريته على ضوء التغيرات العالمية الكبرى..

فيما يلي خُطاطات عامة جداً لتلك المراحل مع التركيز على ما يهمّ المسألة الطائفية.

-مرحلة النظام القديم حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر

من الناحية الشكلية المحضة يغلب على هذه المرحلة "نمط الهيمنة الإمبراطوري" والذي مثّلته السلطنة العثمانية، والامبراطورية البريطانية وتلك النمساوية وغيرها..الخ. ويجمع بين كل هذه الدول أنها مستبدّة (بدرجات مختلفة) وغير قوميّة تحكمها سلالة إمبراطوية معيّنة تحاول أن تضفي على نفسها نوعاً من القداسة (الاستثناء الكبير هو فرنسا طبعاً، وهو الاستثناء الذي سيتحوّل إلى قاعدة المستقبل للعالم كاملاً) عن طريق تبنّيها مذهباً دينياً معيّناً ورعايتها للمؤسسة الإيديولوجية التي تمارس وتعيد إنتاج ذلك المذهب، بل قد تخلع على قمة هرمها السياسي أو على امبراطوريتها لقباً مقدّساً (الخليفة في الحالة العثمانية حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين، أو ما ظلّ يُسمّى الإمبراطورية الرومانية المقدّسة حتى بدايات القرن التاسع عشر رغم فقدانه أي محتوى فاعل). أمّا اقتصادياً فتختلف تلك الدول حسب درجة تطوّر أنظمتها وبناها الانتاجية: ففي حين كانت بريطانيا وفرنسا والنمسا قد دخلت منذ زمن طويل في الرأسمالية، وأطلقت العنان للثورة الصناعية وما يناسبها من ذهنية العلم التجريبي لتغزو كل مرافق الحياة كان العثمانيون (ومثلهم القاجاريون في فارس) مازالوا يمارسون النوع الأسوأ من إقطاع الدولة في ظل طرق إنتاج بدائية وتنظيم اجتماعي وفكري متخلّف حيث السلطان هو المالك الوحيد للأرض نظرياً (باستثناء أرض الوقف، وفي الأزمان السابقة على "التنظيمات") وولاته مقاطعجيون عنده، وخاصّة بعد أن تحوّلت إدارة الأراضي وريعها من نظام الإقطاع العسكري (حيث تسمّى الأرض المُقطعة وفقاً لمدخولها: زعامت أو تيمار) إلى نظام الإلتزام (الملتزم هو نوع خليط من "الإقطاعي العابر" –ولذلك فلا يهمّه تطوير إنتاجية الأرض- وجابي الضرائب المتعسّف المُلتزم بدفع مبلغ معيّن مقابل ولايته. وهو قد يكون عسكرياً أو زعيم عشيرة أو مغامراً أو طالب سلطة بأي ثمن..الخ). كمثال على الكارثة الإنتاجيّة التي أدّى إليها هذا النظام يورد كوتسكي المعلومتين التاليتين: "لم يبق في نهاية القرن الثامن عشر من بين 3200 قرية كانت في إيالة حلب في القرن السادس عشر سوى 400 قرية...أما في مصر.. (ف)إنّ وادي الفيّوم المعروف بغناه وسهول الدلتا الخصبة تنتج الآن بالكاد ربع ما كانت تنتجه من الغلاّت سابقا"[9].

يمكن تحديد البداية الحقيقية والمدوّية لهذا التطوّر اللامتكافئ الذي مازلنا نعيش آثاره الكارثية في نهاية القرن الخامس عشر، وإن كانت النتائج الملموسة والثابتة لم تصبح واضحة قبل منتصف القرن السادس عشر.

ولنبدأ بأحداث نهاية القرن الخامس عشر ففي عام 1492 تم اكتشاف امريكا، وبعد ذلك بست أعوام اكتشف البرتغاليّون رأس الرجاء الصالح. وبهذين الاكتشافين تحوّل خط التجارة الأهم عالمياً من البحر المتوسّط و"البرّ الآسيوي" إلى المحيط الأطلسي والطرق البحرية المؤدّية إلى الهند عبر الرأس المذكور. وهكذا فقدت الإمبراطورية العثمانية (وإيطاليا أيضاً فيما يخص هذه النقطة) ومدنها ذات التاريخ التجاري العريق مصدراً أساسياً للثروة. بل إنّ هذا الحدث يوصف عادة بأنه "انتقال الثقل الاقتصادي العالمي من حوض المتوسّط إلى البلدان الأطلسية (البرتغال وإسبانيا في البداية ثم هولندا وبريطانيا..).

في منتصف القرن السادس عشر كانت التجارة الأطلسية قد كرّست "الطريق المثلّث الأضلاع" أي من الشاطئ الأطلسي لأوربا الغربية إلى الشواطئ الغربية لأفريقيا ومن هناك إلى الشواطئ الشرقية للقارة

---

[9] لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار الفارابي، بيروت، ط9، 2007، ص 21-22

الجديدة (أمريكا) حيث كانت السفن الأوربية تنقل العبيد الأفارقة ليتم بيعهم لأصحاب المناجم والمزارع من المستعمرين الجدد. لتعود بما أنتجته تلك المناجم من معادن ثمينة كالفضّة والذهب.. ولا داعي للاستفاضة في وصف وحشية تلك التجارة ولا كيف كان يتم "اصطياد" الأفارقة الأحرار بالسلاح ثم تقييدهم وشحنهم تحت أسوأ ظروف يمكن أن يتحمّلها البشر ولا الاستغلال الوحشي لهم في تلك المناجم والمزارع. ولا داعي أيضاً لوصف ما حدث مع أهل أمريكا الأصليين..الخ، فهذا كلّه أصبح معروفاً. لكنّ تأثير وصول كمية كبيرة من المعادن التي تصنع منها العملة (وخاصة الفضّة) الى أوربا وبأسعار بخسة كان بحد ذاته ضربة قاصمة للخزينة العثمانية وعملتها. ومن جهة أخرى أدّى "نهب" المعادن الثمينة من القارة الجديدة إلى تراكم أولي لرأس المال في أوربا الغربية ساهم جنباً إلى جنب مع الثورة العلمية التي تلت الاكتشافات وإدخال آليات الطباعة في التحوّل الصناعي الذي سيأخذ شكله النهائي فيما بعد، لكنّه سيؤثر حتى في أشكاله الأولية على تعميق الهوة ما بين أوربا الغربية وما صار يعرف بالشرق، وبداية ترسيخ "الكليشيهات" المعروفة: غرب رأسمالي مصنّع ومتقدّم مقابل شرق شبه إقطاعي مستبدّ زراعي ومتخلّف. ومن الطبيعي أن الدولة العثمانية لم تستطع المنافسة. وخاصة أن الامتيازات التجارية التي منحتها رسميّاً لفرنسا ثم لغيرها أضعفت صناعتها المحلّية. وكانت النتيجة سنين طوالاً من التفكّك والانهيار البطيء.

كانت الثورات الداخلية هي إحدى نتائج هذا الانهيار البطيء والعجز الاقتصادي المزمن. وساهم في نجاحاتها النظام السياسي البالي. وأصبح على النظام العثماني أن يختار ما بين الخضوع لهيمنة الرأسمالية الأوربية الجارة أو أن يسقط تحت ضربات قواه الثورية الداخلية التي هي نفسها غالباً ما تكون ذات علاقة ما بالرأسمالية الأوربية المذكورة –علاقة متمرّدي المحيط بأحد المراكز الاستعمارية التي أشرنا إليها أعلاه-.

إحدى تلك الثورات كادت أن تُجهز على السلطنة فعلاً في ثلاثينات القرن التاسع عشر عندما هزم جيش إبراهيم باشا المصري الجيش العثماني وانفتحت أمامه بذلك أبواب اسطنبول (ولا ننس أنه كان قبل وقت قليل قد قضى على الدولة الوهابية في الجزيرة العر بية). ولو حدث هذا لتغيّر ربما وجه المنطقة ولعاد التاريخ هناك ليتعرّف على نفسه! لكنّ موت "الرجل المريض" ونهوض "أبنائه" من غفوتهم الطويلة كان آخر ما تريده رأسماليات أوربا. ففرضت بالقوة بقاء السلطان العثماني ودولته المتداعية (تحت رقابتها المالية وبمراعاة امتيازاتها وشروطها طبعاً) وتسريح الأكثرية المطلقة من الجيش المصري الحديث و"حبس" دولة محمد علي الفتيّة والثائرة ضمن حدود مصر. ومما يدعو للتأمل فعلاً كيف اجتمعت الدول الكبرى الخمس في ذلك الزمان (بريطانيا وفرنسا والنمسا وبروسيا وروسيا) –ربما للمرة الوحيدة في تاريخها- على موقف موحّد كهذا رغم ما بينها من صراع.[10] ولعلّه ليس نافلاً تذكير إسلاميي عصرنا بأن أولئك "الصليبيين" هم الذين أنقذوا الخلافة الإسلامية (العثمانية) من الموت المحقّق[11].

لم يكن التهديد الأوربي هو التهديد الخارجي الوحيد للامبراطورية العثمانية. فالجار الفارسي أصبح منذ السنة الثانية للقرن السادس عشر (عام تأسيس الدولة الصفوية) "عدوّاً تقليدياً" كان تهديده في بعض المراحل التي لم تستمر طويلاً أكبر مما واجهه العثمانيون من تهديد أية دولة أوربية على الإطلاق. وباعتبار أن الصفويين أعلنوا التشيّع ديناً رسمياً للدولة فقد عاد الخلاف بين الطائفتين الإسلاميتين والذي

---

[10] بعض الأسباب واضحة، ف"الرجل المريض" –أي الامبراطورية العثمانية- يدرّ استغلال ثرواته/ سواء بالشكل التقليدي أو المالي أي من خلال ريع الديون أكثر بكثير مما تستطيع مصر محمد علي تقديمه. لكنّ المرء قد يتساءل هنا عن أسباب أقل وضوحاً، منها مثلاً أن هناك مصلحة لأوربا بالإبقاء على تخلّف الدولة العثمانية والقضاء على تجربة تحديث مصر وسوريا بضربة واحدة.

[11] لا يتعب الإسلاميون على اختلاف أنواعهم من الدفاع عن الخلافة العثمانية ومن اتهام "الغرب المسيحي" بأنّه أراد ويريد وسيريد هدم الإسلام وخلافته..

بدأ أصلاً سياسياً (الصراع على السلطة بين علي ومعاوية) إلى طبيعته السياسية[12]. واتخذت "سياسيّته" هذه المرّة صورة الصراع بين دولتين كبيرتين. وكانت نتائجها مدمّرة تماماً. إذ أننا نقرأ الكثير عن المجازر التي وقع ضحيّتها المدنيون من سكان العراق بسبب هذا الصراع الإقليمي ولأنّه واقع بينهما وسكّانه موزّعون بين الطائفتين كما نعلم. فلم يبق أمام هؤلاء البؤساء إلاّ أن يغنّوا راثين ذواتهم: "بين العجم والروم بلوى ابتلينا" والعجم هم الفرس بينما كانوا يقصدون بالروم الأتراك[13]..

لم يكن شاهات القاجاريين يتمتّعون بذلك "الحماس الطائفي" الذي تمتّع به أسلافهم بل يمكن القول أن الحماس المذكور انتهى بانتهاء دولة الصفويين تقريباً، إلى درجة أن سلطاناً تلاهم في الجلوس على العرش الفارسي اسمه نادر شاه حاول التوفيق بين المذهبين الإسلاميين. رغم ذلك ، فإن كلاًّ من هذين المذهبين/الطائفتين قد حافظ على شكل "دين الدولة" حتى بدأت محاولات التحديث الأتاتوركي في تركيا والبهلوي في إيران. وكان على الطوائف الأخرى أن تجد طريقة للتعايش مع "طائفة الدولة". وهو أمر لم يكن سهلاً. ورغم أن حروباً أهليّة كبيرة لم تكن من سمات تلك الحقبة لكنّ القاعدة كانت هي "التعايش المتوازي" –أي دون اندماج اجتماعي حقيقي، حتى ولو كان هناك جوار جغرافي. وكان من شأن أولوية الهوية الدينية أن تجعل الولاء لدولة أجنبية تتبنّى ذلك الدين ليس مُستهجناً لولا أنّ الهوية القبليّة كانت تنافس الهوية الدينيّة من حيث تقرير الولاء. وكان الحكّام يستغلّون كلا شكلي الولاء لصالح بسط نفوذهم الإقليمي.

يمكن أن نسمّي القرن التاسع عشر، وخاصّة نصفه الثاني "مرحلة المحاولات التحديثية". وهذه التسمية لا تقتصر على كل من الدولتين القاجارية والعثمانية، بل وتشمل دولاً أصبحت قوى عظمى فيما بعد كألمانيا مثلاً. لكنّ تلك المحاولات كانت من التردّد في الدولتين المسلمتين بحيث أنها مازالت مستمرّة حتى الآن. ولنتذكّر ما ذكرناه في سطور سابقة حول دور القوى والآليات الداخلية في التحديث. ولعلّ التناقض الواضح في مآلات إحدى أكبر مظاهر الحداثة، أي تكوّن المدن الحديثة وما يعنيه على الأصعدة الطبقية والثقافية والسياسية، يوضّح المشكلة، ففي أوربا تم تمدين الريف، بينما في بلدان العالم الإسلامي فنحن نرى ترييف المدينة.

يمكن القول على العموم أنّ ما جرى في الامبراطوريتين العثمانية والقاجارية كان إلتحاقاً إجبارياً بالحداثة. لقد كان لا بد من التحديث لأنّ التخلّف عن ركب الحداثة بالكامل لم يعد ممكناً. لكنّ الوعي بذلك التخلّف كان وعياً ناقصاً، أي أنّه رأى جانباً واحداً من المشكلة، هو الجانب الملموس والصادم، أي جانب القوة المادّية القاهرة وخاصة بشكلها العسكري. كما أنّ الخطّة لتخطّيه لم تكن "خطّة ذاتية"، فقد بدا للحكّام في الإمبراطوريتين المسلمتين أنّه لا مفرّ لهما من التموضع ضمن خطط المراكز الاستعمارية الكبرى. وإذا عرفنا أن إحدى تلك الدول الكبرى هي روسيا، على ما هي عليه من تخلّف، عرفنا الحضيض الذي كانت تقع فيه كلّ من بلاد فارس والدولة العثمانية. فكما نعلم كانت روسيا تهدّد كلاً من تركيا وإيران وقد انتصرت على تلكما الدولتين في الحرب، واقتطعت من كل منهما جزءاً، بل وكادت أن تهدّد اسطنبول ذاتها، كما أنّها تقاسمت مع بريطانيا النفوذ في إيران حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. بالنسبة لإيران القاجارية فقد كانت الخطّة التي استمرّت حتى الحرب العالمية الأولى هي تسليم مشروع التحديث الاقتصادي إلى الشركات الأوربية وتحديث الجيش إلى الروس. أما العثمانيون فقد استفرد بهم الأوربيون مع بعض الميل إلى الألمان (سكة حديد الحجاز وتحديث سلاح المدفعية وتدريب الجيش).

---

[12] وهنا نجد تطبيقاً لما يُسمّى "السببية الدائرية" وهي تعني أن السبب يؤدي إلى نتيجة تصبح هي نفسها سبباً، إذ أن "تشييع إيران" كان أحد أهم دوافعه سياسياً، أي لمصادرة تأثير "الخليفة السنّي" في الأستانة (استانبول) على الإيرانيين. لكنّه تحوّل هو نفسه إلى أحد أسباب الصراع.

[13] نقلاً عن علي الوردي "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث" الجزء الأول ص 12، نسخة pdf

وعندما كانت تعلو بعض "الأصوات الوطنية" كان يتم التخلّص منها ببساطة، وليس دائماً بمبادرة شخصية من الحاكم، ولكن بسبب "القوى المحافظة" في الدولة، كما حدث مع مشروع التحديث الجذري الذي بدأه الميرزا تقي خان فرحاني الذي لُقّب ب"أمير كبير" والذي حاول إنشاء قاعدة صناعية وطنية في إيران وأسس "دار الفنون" عام 1852 وهي أول جامعة لتدريس العلوم الحديثة في إيران. لكنّ الشاه ناصر الدين لم يلبث أن أعدمه تحت تأثير "مؤامرات القصر".

وكانت محاولات التحديث العثمانية قد سبقت نظيرتها القاجارية. بل إن زيارة "الأمير الكبير" لتركيا كانت من الأسباب التي دفعته للبدء بمشروع التحديث. لكنّ تلك المحاولات فشلت في كلا الامبراطوريتين فشلاً ذريعاً رأينا نتائجه في أحداث الحرب العالمية الأولى. ويمكن أن نستقصي هذا الفشل على مختلف الأصعدة. فرغم "التنظيمات" العثمانية مثلاً والتي أرادت رسملة النظام وترسيخ الملكية الخاصة للأرض وتحديث الضريبة فقد ظلّ نظام الالتزام سائداً خارج المدن (يعني في أماكن الإنتاج الزراعي أي الأكثر ريعاً).

ونظام الالتزام، أو "المقاطعجية" يعني ببساطة تأجير البلد لمن يدفع أكثر. ويبدو أن أولويات عثمانيي [14] القرن التاسع عشر لم تختلف كثيراً عن مثيلاتها في القرن السابق أي أنها كانت ببساطة هي المال ثم يأتي الجيش وأخيراً الدين. لكن حذار من الفهم الخاطئ لترتيب الأولويات هذا. فهو ترتيب "إجرائي" محض. أي أنّه يمثّل هموم الباب العالي الواقعية التي يرتّبها وفق خطورتها على استمرار السلطة في قيادة السلطنة ويسعى بناءً على ذلك إلى معالجتها. حتّى ولو ضحّى بمفهوم أساسي في بناء أية دولة وهو مفهوم السيادة فقد كان عثمانيو القرون الأخيرة من عمر الإمبراطورية يرضون بإعلان الولاء الشكلي من قبل والٍ يتصرف عملياً وكأنّه ملك مستقل، شريطة أن يؤدّي "المعلوم"، أي العدد المتّفق عليه من أكياس الذهب. لكنّ مكانة الدين بين تلك الأولويات لا يمكن اختصارها بالشكل المذكور، وخاصّة إذا تذكّرنا أننا نتحدّث هنا عن امبراطورية شبه إقطاعية تعتمد للحصول على ولاء رعاياها -الذين لم يصبحوا مواطنين في الواقع أبداً رغم محاولتين دستوريّتين ألغى السلطان عبدالحميد الأولى منهما وأنهت الحرب العالمية الأولى ثانيتهما- على الرابطة الدينية. وخاصة إذا كان أولئك الرعايا مازالوا يطابقون بين هويّتهم الدينية وهويّتهم السياسية وبشكل بديهي تقريباً. وعندما نقول هوية دينية فنحن نعني طائفية

---

[14] نقرأ في الموسوعة الفلسطينية: "الضرائب في العهد العثماني: أسرف السلاطين والولاة العثمانيون في فرض الضرائب والرسوم قبل عصر التنظيمات. وكان السبب في فرضها مسؤولية الوالي عن النظام في الولاية وعن الانفاق على الجنود والموظفين العاملين برفقتها .لذلك كان يجبي ضرائب مبتدعة وغير رسمية لتأمين نفقاته الخاصة، ونفقات الولاية العامة. كانت هناك علاوة على الضرائب الرسمية كالأعشار والجزية ورسوم المواشي والجمارك، ضرائب أخرى لا تدخل خزينة الدولة، وإنما تذهب إلى خزائن الولاة وكبار الموظفين. ففرضوا ضرائب خاصة على شجرة الزيتون في القدس* وصفد* ونابلس* تقسم مناصفة بين صاحب الإقطاع والفلاح.

كما فرضت رسوم على الحاصلات التي تنقل من الحقول إلى المدن، ورسوم أخرى على المحلات التجارية والأماكن العامة في المدن. ومن هذه الرسوم، رسوم "فتوح بندر" التي يدفعها من يرغب في فتح دكان أو محل تجاري، وتحدد بعد المساومة، ورسم "مباشرة حمام" ويدفع عند فتح أو استئجار حمام، وضريبة العزوبة وتستوفى من غير المتزوجين، وضريبة الزواج وتستوفى حين الزواج، و"قدوم غلمانية "وتؤخذ عند الولاة، و"عيدية" وتؤخذ كل عيد، و"رسم قدوم" ويجري تحصيله عند قدوم الوالي و"رسم خلعت" وهو هدية للوالي.

هذا بالإضافة إلى بعض البدع الأخرى، مثل بدعة القهوة. وبدعة أزمير وهي ضريبة على الشمع والقطن الخام، وضريبة المرور على البضائع التي تنقل من مكان إلى آخر، وغير ذلك من الرسوم مثل "قدوم حصادة" وتؤخذ وقت الحصاد في لواء صفد".

في معظم الحالات[15]. وعلى هذا فقد اعتبر العثمانيون أنفسهم حماة للسنة في مواجهة الصفويين وخلفائهم من القاجاريين (بعد أن فشلت التجربة التوفيقية لنادر شاه) على "الجبهة الشيعية". ولن تتغيّر هذه الصورة إلاّ في نهايات القرن التاسع عشر والقرن الذي تلاه، حيث ظهرت استقطابات جديدة استُخدم المصطلح الجغرافي للتعبير عنها، أي "شرق ضد غرب". وقد يكون الصوت الأعلى في التعبير عنها، فيما يخص موضوعنا، هو جمال الدين الأفغاني بدعوته إلى الوحدة الإسلامية بمواجهة الاستعمار الأوربي، وربما شكيب أرسلان أيضاً الذي تابع بعد وفاة الأفغاني بعقود لا التحذير من الخطر الأوربي فحسب، بل والنضال المباشر ضد الاستعمار الذي أصبح واقعاً ملموساً في كل المنطقة العربية والذي لم ينته في بلده الصغير، لبنان، إلاّ قبل وفاته بسنة واحدة. إن كان لنا أن نسمّي خروج القوات الفرنسية من لبنان استقلالاً حقيقياً. فنحن نرى حتى الآن الآثار المدمّرة التي تركتها السياسة الفرنسية في الشأن اللبناني/السوري فيما يتعلّق بالموضوع الطائفي. ناهيك عن أنّ حتى هذا التقسيم "لبناني وسوري" هو إنتاج فرنسي أيضاً، في التحليل النهائي. ولكنّني بهذه القفزة الزمنية أكون قد تجاوزت المرحلة الزمنية التي تتناولها هذه الفقرة. فلنعد إذن إلى ما قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر:

إذاً فقد كان على العثمانيين أن يُرضوا الدائنين الأوربيين من ناحية وأن يحافظوا على عرش السلطان من أطماع الثوّار الداخليين والأعداء الخارجيين (الروس والإيرانيين) من ناحية اخرى. "سياسة" تشبه تلك كان يتبعها القاجاريون مع اختلاف بسيط للأعداء و"الأصدقاء"، حيث كان الروس عدوّاً مباشراً للعثمانيين بينما تقاسموا النفوذ مع البريطانيين في إيران القاجارية.

مما سبق يمكن استنتاج بعض جذور المشكلة الطائفية في العراق بشكل أساسي وفي منطقة شرق المتوسط عموماً. فقد فشلت الدولتان الكبريان الجارتان في تحديث بناهما الاقتصادية بما يؤمّن استقلالهما الاقتصادي والسياسي. وهذا ما جعلهما بحاجة للاقتراض من الدول الأوربية بشروط هذه الدول التي تحوّلت إلى سبب أساسي للمشكلة الطائفية نفسها، إذ أنها فرضت واقعاً من شأنه أن يؤبّد علاقة التبعية الاقتصادية وأن يسمح لها بالتدخّل بالشؤون الداخلية بما فيها فرض "الحماية" على بعض الطوائف وتحويلها إلى "وكلاء أعمال" لها، وهو ما حاولت فعله فرنسا مع موارنة لبنان مثلاً وغيرها من الدول الاستعمارية مع طوائف أخرى.. كما أن الفشل في التحديث جعل تلكما الدولتين عاجزتين عن الدفاع عن حدودهما عسكرياً وعن صناعتهما الوليدة –في حال وجودها- في وجه المنافسة الأجنبية (وهذا نفسه كان من شروط الدول الدائنة، أي حرية التجارة داخل حدود الدول المدينة). هذا النوع من العلاقة بالمركز الإمبريالي هو أحد أسباب تكريس "الطائفية الأبدية" تقريباً في لبنان. والصراع الإقليمي بين "فرس وروم" القرون الحديثة، أي إيران وتركيا العثمانية، هو أحد أسباب أنّ الاستعداد "للحالة الطائفية" ظلّ كامناً تحت الرماد يمكن النفخ عليه وإشعاله دائماً. لكنّ السبب البنيوي الداخلي مهم بنفس الدرجة إن لم يكن أهم، وهو أن الدولة لم تكن للجميع أصلاً. كان ثمة طائفة واحدة كاملة الحقوق ويمكن لأفرادها أن يتماهوا مع هوية الدولة السياسية دون الشعور بالمازوخية واحتقار الذات أما الطوائف الأخرى فهي إما "اهل ذمة" أو طوائف تعترف الدولة بإسلامها عندما تحتاج إلى شبابها لجرّهم الى الحرب، أما في حالة

[15] ناقشت في كتابي الأول الذي أشرت إليه أكثر من مرة هنا كيف أن الطائفة هي شكل الدين الملموس واقعياً والمعاش طقوسياً بل وقانونياً في كثير من الأحيان. لكنّ الطائفة –وأيضاً وفق تعريفها العام الذي حاولت أن أحلّله إلى عوامله الأولية في الكتاب إياه- هي بالنسبة للجزء المتديّن من أفرادها "الدين نفسه" بشكله الصحيح. وهذه القناعة تجعل أفراد الطوائف الإسلامية مثلاً يشعرون بأنهم كلهم مستهدَفون عندما يجري الحديث عن "أعداء الإسلام" مثلاً. وقد وجدنا تطبيقاً عملياً لهذه القاعدة في التعليل الذي قدّمه ثوّار العراق خلال ثورة العشرين لخروجهم على البريطانيين، أو لعدم التعاون معهم ضد العثمانيين. كما يروي ذلك علي الوردي في كتابه "لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث" الجزء الخامس.

السلم فهم مواطنون من الدرجة الثانية[16] ومن ثمة فهم ضحية نموذجية لإغراء التعاطف مع أي دولة أجنبية تطالب بمساواتهم بباقي الرعايا. وخاصة في نظام عالمي بدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر (الثورة الفرنسية) يسمع بالحرية والإخاء والمساواة لكل المواطنين.

وفي هذه النقطة الأخيرة يبرز "التطوّر اللامتكافئ" في إحدى أبرز تجلّياته. ولذلك فهو يستحق شرحاً أكثر. فلعلّ مراقباً محايداً في ذلك الزمن كان سيتوقّع للامبراطورية العثمانية بعد أن أثبتت تفوّقها العسكري على كل الممالك التي كانت تساكنها العالم القديم باحتلالها القسطنطينية 1453 وصولاً إلى فيينا ثم باحتلالها حوض المتوسّط الشرقي والجنوبي كاملاً تقريباً (ونصف الشمالي طبعاً) بما في هذه البلدان من حواضر ذات تاريخ عريق وإمكانيات بشرية مدرّبة وبتحييدها المبكّر للتهديد القادم من جارتها الشرقية (فارس) والمتمثّل بالدولة الصفوية كانت ستؤمّن البيئة الأكثر مناسبة للحداثة. وخاصة أن منافساتها في أوربا كانت منغمسة في حروب داخلية وخاجية لم تنته إلاّ جزئياً بعد مائتي سنة من هذا التاريخ (1648 صلح وستفاليا). لكنّ ما حدث هو العكس كما نعلم. ولأبدأ بهذه المعلومة التاريخية ذات الرمزية الفاضحة –لكن المفيدة واقعياً رغم رمزيّتها- لكل هذا اللغز التاريخي: ففي العام نفسه الذي شهد فتح العثمانيين لعاصمة البيزنطيين التاريخية في القرن الخامس عشر، أي 1453 كان غوتنبرغ يجرّب طباعة الكتاب الأول في مدينة ماينز الألمانية على المطبعة التي اخترعها فيما سبق من شهور. شهد القرن الخامس عشر أيضاً بداية "الاكتشافات" الكبرى التي ترافقت بأكبر عمليات النهب وإبادة الشعوب من ناحية وتأمين رأسمال أوّلي لبدايات الرأسمالية الميركانتيلية. ولم تلبث أن انطلقت في أوربّا عملية تحديث طويلة وشديدة التعقيد لم يواكبها في "المشرق" إلاّ النوم الحضاري العميق. ورغم أن الكتاب الأول الذي طبعه غوتنبيرغ كان الكتاب المقدّس، إلاّ أن الكتب التالية أسّست لِ- وساهمت في تعميم "الثورة العلمية" وكان أساسها المعرفي هو أن الحقيقة لا تأتي من العقل المجرّد ولا الكتابات المقدّسة ولكن فقط من الملاحظة والقياس والتجريب. ربما أمكن تحديد البداية الرمزية لإشهار تلك المعرفة بصدور كتاب كوبرنيكوس الشهير عام 1543. وقد صدر الكتاب في عام وفاة المؤلّف نفسه، ففوّت بذلك على الكنيسة فرصة إعدامه. لكنّ جوردانو برونو، الفلكي الذي تأكّد من خلال التلسكوبات الصغيرة التي صنعها بنفسه أن النظام الشمسي الذي اقترحه كوبرنيكوس صحيح وأعلن ذلك، عوّضها عن هذه الهزيمة المؤقّتة فأحرقته حيّاً عام 1600. لم يثنِ إعدام برونو الفلكيّين من تطوير تلسكوباتهم (وخاصة بعد إدخال نيوتن لتكنيك المرايا داخل التلسكوب عام 1668) وتسجيل كل "ما تقوله لهم" وهو ما انتهى بكارثة حقيقية على الصورة الدينية السائدة للكون تلك الأيام. لقد ألغوا تماماً مفهوم السماء وحوّلوا النجوم وكواكبها إلى كتل مادّية حسبوا ورسموا مساراتها..الخ.

لا شك أن الثورة العلمية لم تكن هي السمة الوحيدة للقرن السابع عشر، كما أنها لم تكن الضربة الوحيدة التي تلقّتها الكنيسة. إذ لم تلبث موجة الإصلاح الديني التي بدأها مارتن لوثر أن تحوّلت إلى "أيديولوجيا" حملها المتضرّرون من الكاثوليكية مادّياً وسياسياً –أي بتقاسم السلطة- وساهمت في إضرام حروب الإصلاح الديني التي انتهت بصلح وستفاليا المذكور آنفاً الذي أنهى الحرب الطائفية في أوربا وفتح الطريق الذي سينتهي تدريجيّاً إلى فصل الدين عن الدولة. انحسار سلطة الكنيسة على العقول بدا واضحاً بالقبول الواسع لأفكار التنوير (القرن الثامن عشر) التي أسّست لمبادئ الحرية والمساواة وحقوق الإنسان ولم تلبث (أي الكنيسة) أن فقدت مصدر قوّتها الواقعية، أي ملكية الأرض بالتدريج وفي الوقت الذي بدأ

[16] استعرضت في كتابي "الرماد الثقيل" بعض ما قاله شهود عيان عن وضع العلويين في ظل الدولة العثمانية مما يصلح كمثال على تعامل العثمانيين مع بعض الطوائف غير السنّية. الاستثناء هو طبعاً تلك العشائر التي استطاعت إجبار السلاطين على التعامل معها باحترام كدروز الجبل اللبناني قبل الحرب الأهلية.

النظام الإقطاعي يلفظ أنفاسه تحت وطأة الثورة الصناعية (نهاية القرن الثامن عشر ثم القرن التاسع عشر) التي قلبت البنية الاقتصادية والاجتماعية للمدن (ثم للمجتمعات) الأوربية رأساً على عقب وأعلنت انتصار الرأسمالية النهائي. ومعها انقلبت بنية الوعي وتحديد الهوية السياسية أيضاً. وانتفى أي أساس واقعي لتسييس الهويات الطائفية.

هذا ما حدث في أوربّا. أما العثمانيون والقاجاريون فقد تلخّص دورهم في هذا التطوّر الجذري في أن يتحوّلوا إلى "محيط" لهذا المركز. محيط راكد يعيد إنتاج نظامه الريعي الاستبدادي الطائفي..الخ. وبعد الثورة الصناعية تكرّس توزيع جديد للعمل عالمياً: الصناعة في المركز (أوربا) والزراعة المعتمدة غالباً على صنف واحد في المحيط.

وإذا كان العثمانيون قد اجتاحوا أوربا عسكرياً في البداية فإن الدول الأوربيّة المُحدَّثَة عادت لتحتلّ الامبراطورية العثمانية اقتصاديّاً، من خلال الامتيازات ثم الديون ثم التحكّم المباشر بالاقتصاد والسياسة. وكان أحد أشكال هذا التحكّم فرض الحماية على الأقليّات الدينية والطائفية مما أصبح أحد العوامل الكبرى لتأزيم هذه المسألة ومصادرة الحلول المناسبة لتطوّر المجتمع نفسه وفرض حلول تناسب المراكز الامبريالية..الخ.

إذن فقد جرى تطوّر لامتكافئ لكلا "الكتلتين البشريّتين" يمكن رصده على كل مستويات البنية الاجتماعية. وهو "لاتكافؤ" لا يخلو من مفارقة حزينة: فقد يكون اجتياح العثمانيين العسكري لأوربا ثم للعالم العربي بعد ذلك بقليل قد ملأهم بالثقة بطريقتهم في الحكم والحياة، بحيث لم يغيّروا منهما شيئاً حتى القرن التاسع عشر، في الوقت الذي أدّت فيه هزيمة الأوربيّين إلى إيقاظهم من غفوة "قرونهم الوسطى" وتحوّلهم عن كل ما كان قديماً بما فيه طريقتهم في الحكم والحياة، وانصرافهم عن المشرق المستعصي محاولين استكشاف كل ما هو ناءٍ وضعيف لاستعماره وسلبه.

وهكذا يمكن تسجيل مفارقات هذا التطوّر اللامتكافئ. فالقرن السادس عشر نفسه الذي شهد في أوربا "معاهدة السلام الديني"، كما تفيد ترجمة صلح 1555 في أوغسبورغ، والذي كان الخطوة الجدّية الأولى لفصل المسيحية عن السياسة الأوربية شهد حركةً بالاتجاه المعاكس في المشرق بمزيد من التكريس الرسمي لمؤسسة "شيخ الإسلام" الذي ما لبث أن تحوّل إلى مؤسسة كبيرة تشرف على شؤون القضاء والتعليم والفتوى[17] في الإمبراطورية العثمانية ودور المجتهد الشيعي في المملكة الصفوية.[18] ومقابل الثورة العلمية الأوربية التي بدأت أيضاً في ذلك القرن وترسّخت في القرن الذي تلاه انكفأ المسلمون والعرب على العلم الوحيد "الذي يستحق الثناء ويُحمد عليه فاعله- أي العلم الشرعي-" كما جاء في أقوال الشيخ ابن عثيمين"[19] وقد كانت للتطوّرات اللاحقة في كلا "الكتلتين" علاقة واضحة بنوع العلم الذي اختارته كل منهما.

---

[17] **انظر في هذا الخصوص: د. عصمت عبد المجيد بكر "مدخل لدراسة النظام القانوني (في العهدين العثماني والجمهوري التركي)، PDF ص 38،**

[18] بداية إحداث منصب "شيخ الإسلام" كانت في أربعينات القرن الرابع عشر على يد السلطان مراد الثاني. لكنّ السلطان سليمان القانوني (القرن السادس عشر) حوّلها إلى مؤسسة كُبرى. في الجانب الصفوي كان الشاه طهماسب هو من كرّس مكانة الكركي كمرجعية كبرى ووصفه "بنائب الإمام". راجع في هذا الخصوص باروت، محمد جمال "الصراع العثماني -الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر/بيروت 2018 ص 175

[19] https://youtu.be/ELh0bIFLPeQ

في أوربا أدت العلوم المتحرّرة من سطوة "الكتب المرجعية" سواءً أكانت الكتاب المقدّس أم كتب أرسطو والمعتمدة فقط على الملاحظة والقياس والتجريب في القرن الثامن عشر إلى ثورة مزدوجة: أحد وجهيها تبدّى باختراع النول الآلي والمحرك البخاري، أي البداية الحقيقية للثورة الصناعية المعتمدة على الآلات التي يعمل عليها العمّال المتجمّعون في مصانع (سهّل ذلك تراكم الرأسمال البدائي الآتي من "تجارة" المستعمرات البعيدة بما فيها تجارة العبيد) وهو ما أدّى بدوره إلى قبر نظام القنانة والإقطاع وانتظام العمّال الجماعي في نقابات وسلسلة طويلة من الثورات الطبقية والتغييرات الديمقراطية ونشوء الدول القومية..الخ. والوجه الآخر يتجلّى في أفكار التنوير.

أمّا في بلادنا فقد ظلّ "العلم الشرعي" يلد علماً شرعياً. وعندما هربت السماء من أوربا (بتبدّد مفهومها القديم) تلقّفها علمنا الشرعي وطيّب خاطرها بفتاوى ما لبث ابن باز وابن عثيمين أن ردّداها في القرن العشرين.. وبموازاة هذا "الثبات على المبادئ" فقد استمرّ النظام الإقطاعي – الريعي عندنا يستنسخ نفسه إلى أن اجتاحته سيول الرأسماليات الأوربية التي رغم أنها استطاعت هدم أسواره لكنّها فضّلت أن تحافظ على بناه المتخلّفة وعلى تماسكه كوحدة سياسية إلى أقصى وقت ممكن. وكانت النتيجة نوعاً عجيباً من الضياع ما بين التحديث والتخشّب استمرّ قرناً كاملاً تقريباً. لقد تمّ نقل التطوّر اللامتكافئ إلى داخل بنى السلطنات الشرقية نفسها.

وتنطبق هذه المقارنة الحزينة نفسها على الموضوع الطائفي. فالقرنان السادس عشر والسابع عشر اللذان شهدا بداية استمرّت تدريجيّاً دون أن تعرف النكوص لحلّ المشكلة الطائفية في أوربّا الغربية ما بين الكاثوليك والبروتستانت عن طريق حلّ ارتباط الدين بالهوية السياسية هما نفسهما الذان شهدا تكريس تسييس الهوية الطائفية من خلال صراع العثمانيّين والصفويين. قبل ذلك لم يكن الانتماء الديني لطائفة ما يعني الاضطهاد بالضرورة. بل كان يغلب العكس. والدليل هو الانتشار الكبير للشيعة في شمال سورية تحت الحكم المملوكي/السنّي مثلاً. لكنّ صراع السلالتين العثمانيّة والصفويّة السياسي والاقتصادي (على طريق الحرير وتجارته) جعل الأولى تلاحق التشيّع (وخاصّة الشكل القزلباشي منه) في سوريا والأناضول والثانية تُجبر سكّان فارس عليه. وقد ذكرت قبل سطور قليلة كيف تمّت "مأسسة" الطوائف من خلال خلق مؤسّساتها الأيديولوجية المركزية، مشيخة الإسلام العثمانية والمرجعية الشيعية الصفوية منذ عهد طهماسب على الأقل. لقد كانت هذه "المأسسة المسيّسة" إعادة صياغة لتعريف الطائفة نفسه. فقد كانت في شكلها القديم إطاراً اجتماعياً لمجموعة من الناس تجمعها العقيدة والطقوس ولها مرجعيّات دينيّة متعدّدة قد تكون محلّية مستقلّة عن الدولة. أما الآن (القرن 16) فقد اكتسب ذلك الإطار الاجتماعي السمة السياسيّة. فقد ارتبط بالولاء لدولة بعينها. ولأنّ الهوية الطائفية صارت بهذه "الأهميّة الاستراتيجية" فقد أصبح من الضروري مركزة المرجعية الدينيّة وهو ما حصل قدر الإمكان.

لكنّ ذلك "الإمكان" لم يكن مطلقاً طبعاً. فالكنيسة التي جاء بها التطوّر التاريخي للمسيحية الواقعية لم يكن ثمة ما يماثلها في الإسلام. ولذلك ورغم تكريس مؤسسة "شيخ الإسلام" في اسطنبول ظلّت المراكز الدينية السنيّة الكبرى قائمة ومهمة وتتمتّع بكثير من الاستقلالية كالأزهر مثلاً. ورغم أنّ الجانب الشيعي بدا أكثر قابلية للمركزية إلاّ أنّه لم يلبث أن شهد تعدّد المرجعيّات أيضاً.

-التحديث المتعثّر، فوضى البنى الاجتماعية والهويّاتية، وعثرات ولادة الهوية القومية: من نهاية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية

أدّى وعي الدولتين العثمانية والقاجارية بالهوة الواسعة التي تفصلهما عن أوربّا حضارياً بقيامهما بمحاولات تحديثية لم تنل الكثير جداً من النجاح.

اتسمت بنى الهيمنة في هذه المرحلة بتعدّد المراكز الاستعمارية وبالسيطرة المباشرة للمركز المستعمِر على "محيطه" المستعمَر.

أمّا فيما يخصّ موضوع هذا الكتاب فقد اتّصفت هذه المرحلة بما يمكن أن نسمّيه فوضى البحث عن الهوية السياسية من ناحية المُهيمَن عليهم ومحاولات "قومنة الطوائف" من جانب القوى المهيمِنة. لقد كانت البداية الحقيقية لهذه المرحلة في نهايات القرن التاسع عشر. كانت بلادنا في تلك الأيام هي بالنسبة لأوربا "شرق" بكل بساطة. ولذلك سمّوا مشاكل الدولة العثمانية معهم "المسألة الشرقية"، حيث يشمل الشرق الجميع. وعندما يجري الحديث غير السياسي عن الشرق، فهو كل شيء باستثناء الغرب. وإذا كان لا بدّ من التخصيص فالتصنيف سيتمّ وفق المقاييس الدينية. إذن فالشرقيّون هم مسلمون سنّة ومسلمون شيعة وبوذيّون وهندوس..الخ. ولكن عندما يتحدّثون عن أنفسهم فهم فرنسيّون وبريطانيون وألمان..الخ. أي أننا نحن مجموعات من الأديان والطوائف أما هم فأمم قومية. وعندما سيستعمروننا فيما بعد سيحاولون صنع قوميات عجيبة تنسجم مع تصوّرهم ذاك، أي تنطبق حدودها على حدود طوائفنا.

وكان التغيير الوحيد الذي أجرته النخب المثقّفة المسلمة على هذا المنطق هو التركيز على مفهوم "الوحدة الإسلامية" بمواجهة النفوذ الغربي ومحاربة التجزئة والتخلّف (الذي عُزي إلى الجهل والتواكل والتآمر). وكان من ممثّلي هذا التيّار الأفغاني وتلميذه محمد عبده الذين عبّرا عنه في جريدة "العروة الوثقى"، والعنوان بحد ذاته هو برنامج كما هو واضح. وقد لقي هذا الخطاب النضالي صدى واسعاً فعلاً.

ولذلك كان من السهل على جمال الدين الأفغاني الإيراني الشيعي في الواقع أن يشتهر على أنّه سنّي أفغاني مثلاً وأن يلعب دوراً سنّياً تارة وشيعياً تارة أخرى ويحاول إقناع السلطان العثماني بمبدأ الوحدة الإسلامية في مواجهة الاستعمار الغربي وإقناع الشاه القاجاري بالإصلاحات التي من شأنها أن تقوّي إيران وتساعدها على التخلّص من النفوذ الأوربي. ولا ننس أن أحد تلاميذ الأفغاني هو من اغتال الشاه ناصر الدين بعد ذلك. ولكنّ حظوظ فكرة الوحدة الإسلامية في التحقّق الواقعي كانت من الضعف بحيث تحوّلت واقعياً إلى الجزء السالب منها، أي فكرة التخلّص من النفوذ الغربي، والتركيز على الهوية الوطنية أوالإسلامية أو كليهما معاً (بل إننا كنّا أحياناً نسمع بالهوية الشرقيّة ونداء الشرق..الخ وهو استبطان لمنطق استشراقي كما هو جليّ وواضح). وخاصّة بعد أن احتلّت بريطانيا بشكل عسكري مباشر مصر عام 1882 بعد أن كانت قد احتلته اقتصادياً قبل ذلك بوقت طويل، تماماً كزميلتها الاستعمارية فرنسا في لبنان وشمال أفريقيا.

بتحوّل تركيا أتاتورك إلى الهوية التركية وفارس رضا شاه بهلوي إلى الهوية الإيرانية في عشرينيات القرن العشرين بدا من الطبيعي أن تتحوّل المنطقة العربية أيضاً إلى الهوية القومية العربية. وقد كانت النخب السورية والعراقية أميل إلى فكرة القومية العربية من مثيلاتها في مصر وشمال أفريقيا لأن الحكم العثماني كان مباشراً في سوريا والعراق، بينما كان شبه إسمي في غيرهما. وهو أمر يمكن فهمه أكثر إذا قرأنا عن قصص القمع المخابراتي التركي في عهد السلطان عبد الحميد في سوريا العثمانية ثم سياسة التتريك التي مارسها الاتحاديون الأتراك. وكانت مصر في ذلك الوقت خارج سلطة العثمانيين كما نعلم.

ولذلك لجأ إليها "مثقّفو الشوام" هرباً من الاضطهاد العثماني. يجب مراعاة التلوينات المتباينة لهذه الصورة الإجمالية طبعاً، وهو ما نفهمه إذا تأمّلنا في الوضع الخاص لكل من لبنان وشبه الجزيرة العربية.

بالنسبة إلى تلك النخب الليبرالية، وخاصّة مسيحيّيها، فقد كانت الدعوة إلى هوية سياسية إسلامية جامعة غير مفهومة لسبب آخر. فقد كان عيب النظام القديم بالنسبة لها هو خلط الدين بالسياسة، وذلك في امبراطورية دينها الرسمي يجعل من المسيحيين ذمّيين. ولذلك فالعلاج المنطقي بالنسبة لهم هو فصل الدين عن الدولة وبناء دول قومية عصرية. وهذا التوجّه لديهم كان قد بدأ منذ نهايات القرن التاسع عشر أصلاً بالتزامن مع انتشار الأفكار القومية ووصولها إلى النخب العثمانية، التي حوّلت تلك الأفكار الى منظمات استطاعت أهمّها "تركيا الفتاة" الوصول إلى السلطة الفعلية منذ عام 1908 كما نعلم. وطبعاً هذا الفهم لا يقتصر على المثقّفين المسيحيين، فقد كان كل من التفّ فيما بعد حول الشريف حسين و"ثورته العربية الكبرى" يرون هذا الرأي وأكثرهم مسلمون كما نعلم. وليس هنا مكان العرض المفصّل للبرامج السياسية للفرق والأحزاب المختلفة في ذلك الزمان. لكنّها، فيما يخص موضوع الهوية السياسية الجمعية كانت خليطاً يبدأ من أشملها، كالهوية العثمانية، ولكنّ مقترنة باللامركزية والعروبة الثقافية والتعليمية وينتهي بأضيقها أي الهوية السورية، مروراً بالهوية العربية الشاملة. وإذا كان من شأن الهوية القومية المعتمدة على اللغة لا على الدين أن تضع الأساس السياسي لدولة مواطنة حديثة يتساوى فيها مواطنوها كائنة طائفتهم ما كانت، وهو الأمر نفسه الذي قد تُنجزه دولة ديمقراطيّة متعدّدة اللغات استطاعت أن "تُقنع" مواطنيها بتبنّي هويّتها السياسية "كانتماء سياسي أوّل" فإن تلك المساواة الكاملة لا تتم إلاّ بفصل الدين عن الدولة. وهذا ما فهمه الكثير من مفكّري ذلك الزمان وعبّروا عنه بوضوح. لكنّ هذه الفكرة لم تبدُ بهذا الوضوح لكثيرين آخرين.

ولمن يريد أن يتأكّد من ذلك فليتأمّل بالحوار الذي دار بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون في مجلّة الجامعة عام 1902. وهو حوار طويل ومفيد جدّاً –للقارئ وليس للمتحاورَين الذين بدا أنّ كلاً منهما يتكلّم في وادٍ بعيد عن وادي الآخر-. يخرج القارئ منه بانطباع أنّ الهمّ الأكبر لفرح أنطون في هذا "النقاش" هو إثبات ضرورة فصل الدين عن الدولة. بينما لا يعير الشيخ عبده هذه المسألة اهتماماً كبيراً. وعندما يتحدّث عنها يقول باختصار –وكأن المسألة بديهية- بأن ذلك الفصل مستحيل استحالة فصل الروح عن الجسد تقريباً.. وينصرف إلى موضوع سجالي لم تكن معالجته من أولويات صاحب "الجامعة" إطلاقاً وهو موضوع المقارنة بين المسيحية والإسلام من حيث تسامحهما مع العلماء وإثبات تفوّق الإسلام في هذا المجال[20].

ولنقفز الآن قليلاً إلى مرحلة الاستعمار المباشر. لقد جعل المستعمرون الفرنسيون مجرّد الحلم بدولة عربية واحدة (ولو بالحدود التي طالب بها الشريف حسين البريطانيين) مستحيلاً أو مؤجّلاً إلى أجل غير مسمّى عندما قسّموا حصّتهم من سوريا المقسّمة أصلاً وفق سايكس بيكو الى خمس دول: لبنان وأربع "سوريات". وبهذا أصبح أقصى ما يتمنّاه السوريون أن يحافظوا على الوحدة السياسية "لسوريا الصغرى" (أما تلك السوريا التي أعلنوها في مؤتمرهم السوري عام 1918 على لسان الفلسطيني محمد عزة دروزة والتي تشمل بلاد الشام القديمة فقد بقيت فقط في وثائق حزب القوميين السوريين وبياناتهم، بعد توسيعها جغرافياً قليلاً.). وقد كان من حظ "هذه السوريا" أن تلعب دور المسرح الأنموذجي لما كان

[20] مرجعي في هذا الاستنتاج هو كتاب "المناظرة الدينية بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون" تقديم الدكتور ميشال جحا. دار بيسان. بيروت ط2 2014

قد بُدئ بتطبيقه في أحد أجزائها التاريخية، أي لبنان. وهو التعامل مع طوائف المنطقة على أنّها قوميّات أو مشروع قوميّات. ولذلك فيمكن أن نعرّف هذه المرحلة بأنها مرحلة "محاولة قَومنة الطوائف". أي اعتبار أن كل طائفة تشكّل وحدة قومية مناسبة لتشكيل دولتها الخاصة. ومن الواضح أنّ تحويل الطوائف إلى قوميات ودول هو الطريقة الأنموذجية للمستعمر الفرنسي للتوفيق بين رفضه فكرة أن الشعوب التي استعمرها يمكن لها أن تتوحّد على أساس قومي أساسه الوحدة اللغوية، ورفضه في الوقت نفسه أن الجزء من سورية الذي احتلّه يمكن أن يتوحّد في دولة واحدة، بالإضافة إلى اتفاقاته أو تفاهماته السرّية أو العلنية مع كل من بريطانيا (ترك منطقة فلسطين وشرق الأردن لها) وتركيا (مطالبتها بلواء اسكندرون من ناحية وبقطع الطريق على الكرد للتفكير بإنشاء دولتهم) فيما يتعلّق بالمنطقة، وسياساته المعلنة منذ قرنين على الأقل بالتزامه بحماية المسيحيين في الشرق، وأخيراً رغبته –كأي مستعمر آخر- في تفتيت البلد إلى كيانات منفصلة يسهل عليه السيطرة عليها جميعاً ويصعّب عليها مقاومته. وكان إعلان كل من الدولتين العلوية والدرزية يتماشى مع هذا. وزيادة في تفتيت سوريا جعل كلاً من حلب ودمشق دولة مستقلة أيضاً. وكما هو الأمر دائماً فهذه السياسات التفجيرية ما كان لها أن تنجح دون مساعدة "حوامل داخلية" مستفيدة طبقياً أو سياسياً. وبعض هؤلاء كانوا يتحوّلون بتحوّل تلك الاستفادة من مواقع وطنية إلى أخرى طائفية ثم العكس..

لنتأمّل الآن بالمفاعيل الممكنة لتلك الخطوة الاستعمارية على العلويين. فهذه المجموعة من الناس تم وسمها بأنّها طائفة غريبة (مسلمة في حالة الحرب، أي إذا احتاجت الدولة إلى شبابها كجنود وغير مسلمة في حالات السلم) وعانت من ذلك أربعمائة سنة. هذه الطائفة تحصل دفعة واحدة على الاعتراف بأنها "أمّة" تقريباً لها دولتها وعملتها وعلمها. ما هي النتائج النفسية-الجمعية لذلك؟ كيف ستكون السلوكات التعويضية أو الانتقامية؟ وكم ستكون المبالغة في تقدير حقيقة مظلومية العهد البائد وكيف ستنظر إلى المستعمر الذي منحها صفة "الدولة" تلك، رغم كل ما يمكن أن يقال عن هزالة وكاريكاتيرية تلك الدويلة ليس فقط بسبب أيديولوجيا التأسيس ولا فقط بسبب نقص السيادة ولكن بسبب استبعاد لواء اسكندرون المهمّ اقتصادياً منها؟

قد تُذكر "أسباب واقعية" تمنع القيام بسلوكيات انتقامية، منها مثلاً خضوعها للحكم الفرنسي بشكل شبه مباشر ومنها مثلاً النسبة السكّانية للعلويين في الدويلة الجديدة (ليس أكثر من 60% حسب بعض المراجع) وانتماء الجزء الأكبر من الطبقة السائدة –أي الإقطاع- والشريحة المثقّفة إلى طوائف أخرى لم تكن تكنّ للعلويين أي احترام انسجاماً مع الأيديولوجيا العثمانية السابقة، لكنّ هذا يعني إما أن "حكّام" الدويلة الجديدة يفكّرون بشكل براغماتي ويستطيعون التحكّم "برعاياهم" أو أنّ الطرفين، أي الحاكم والمحكوم، لم تخطر له فكرة الانتقام أصلاً. ويبدو أن هذا الاستنتاج الأخير هو ما ينسجم مع المعطيات التاريخية[21]، كما سيتم العودة إليه كحقيقة تستحق الفخر فيما بعد (أنظر في هذا الكتاب الفقرة الخاصة بمجموعة الابتدار العلوي) وسبب هذه الفكرة هو أنّ ظروف الحرب العالمية الأولى وفترة فراغ السلطة التي نجمت عن خروج العثمانيين والجوع الذي سبّبه "سفر برلك" كانت أسباباً كافية لأعمال انتقامية ما. لكن ذلك لم يحدث. بل يبدو أن وجود الكيان العلوي بحد ذاته كان يُستخدم من قبل الشريحة السياسية العلوية الفاعلة في ذلك الوقت كورقة لانتزاع أكبر مشاركة سياسية ممكنة في حكم سوريا الموحّدة. يشذ عن هذه القاعدة عدد صغير من السياسيين ليس له صفة تمثيلية كافية وبعض الانتهازيين الآخرين الذين كانوا يبدّلون موقفهم السياسي حسب المصلحة.

---

[21] راجع مثلاً: القالش، حسان، قطار العلويين السريع.

يمكن القول إذن أنّ الخطة الفرنسية في تحويل الطوائف الى دول وقوميات قد فشلت سياسياً. لكن هل بقيت تلك المحاولة بلا مفاعيل اجتماعية ونفسجمعية؟ لا شيء يفنى حسب مبدأ انحفاظ الطاقة. وهو مبدأ يبدو أنّه صحيح أيضاً في التاريخ.

وفيما يخص العلويين فربّما أمكن الحديث عن "أنا جمعية" أثار تكوينها العثمانيون سياسياً، أي ما يخص سلوك الدولة تجاه إحدى طوائف رعاياها (التعبير الذي كان متداولاً لوصف العلويين هو: طائفة من الأشقياء وقطاع الطرق) والإقطاع اجتماعياً (قصّة شريتح مع توزيع سلمان المرشد الأرض على الفلاحين العلويين هي مثال على العقلية التي أعني هنا[22]) وقام الفرنسيّون أخيرا بالاعتراف بتلك الذات الجمعية كجوهر سياسي، قابل لأن يكون العنصر التكويني لدولة. هذا الاعتراف المسموم رغم أنّه كان مفضوحاً كجزء من لعبة استعمارية جُرّبت في أكثر من مكان آخر في العالم القديم (فرّق تسُد) ، لكنّ تأثيره النفسي الانعتاقي لا يمكن إنكاره. لعل لسان حال تلك "الأنا الجمعية" كان في ذلك الوقت يقول: "صحيح أنني لست أمّةً أو قومية مستقلة، لكنّني لن أقبل بعد اليوم توصيف الآخرين لي بمجموعة من الأشقياء الخارجين على القانون والدين الرسمي الذي تحتكره الطائفة الرسمية وعليكم أن تقبلوا بمساواتي بكم على الأقل". في علم نفس الفرد قد يؤدّي اليأس إلى الانتحار في حال انسداد طرق الأمل واستبطان الذات لعدم جدارتها بالحياة. ولكنّه قد يؤدّي إلى الثورة إذا أحسّت تلك الذات بأنها جديرة بالحياة وأن اليأس مصدره الآخرون لا الذات نفسها. وأقصر الطرق المؤدية الى هذا الإحساس هي اعتراف الآخر. أي بالضبط ما حدث في الحالة التي ندرسها. وقد كانت الثورة الأنموذجية من وجهة النظر الطبقية هي انتزاع الأرض من الإقطاعيين وإجبار الدولة على إصلاح زراعي جذري عجز العثمانيون عن تحقيقه كما عجزوا عن أي إصلاح آخر على كل حال. وقد حصل ذلك جزئياً تحت قيادة سلمان المرشد، لكن إقطاعيي دمشق خفّوا لنجدة زملائهم في اللاذقية وقاموا بإعدام المرشد بعد حين. وقد أثبتوا بذلك أن أبطال الاستقلال هم إقطاعيّون أيضاً، وأن أسباب تخلّف الشرق لا تقتصر على الاستعمار. وكان الدرس الذي دخل في اللاشعور الجمعي للفلاّحين العلويين هو أنّه ليس ثمة أسوأ من أن تكون فلاّحاً لدى هؤلاء الإقطاعيين. وقد يكون هذا سبباً إضافياً، للتحوّل شبه الجمعي لديهم إلى الانخراط في صفوف الجيش (وهو أمر شجّعته فرنسا على ما يبدو على عادتها بتجنيد الأقليات في المستعمرات)، وهي بحد ذاتها ليست ظاهرة استثنائية. انظر مثلاً كيف جنّد البريطانيّون العبيد السود في حرب الاستقلال الأمريكية مقابل حصولهم على حرّيتهم في نهايات القرن الثامن عشر. ومازال الانخراط في الجيش الأمريكي طريقاً للصعود الاجتماعي في الولايات المتّحدة حتى الآن. ومن ناحية أخرى فالإمكانيات البديلة أمام أولئك الفلاحين، أي الاقتصادية المحضة، كانت فعلاً بائسة. فأرضهم الجبلية الوعرة لا يمكن مقارنتها بما كان "يتمتّع" به فلاّحو حوران مثلاً[23]..

إذاً فقد فشلت الخطة الفرنسية "لقومنة الطوائف" إذا فهمناها بشكل حرفي. ولكن هل نجحت حكومة الاستقلال بدمج تلك الطوائف في مجتمع واحد أساسه المواطنة المتساوية حقوقاً وواجباتٍ؟ التطوّرات التالية للاستقلال لا تشجّع على الجواب بنعم على هذا السؤال. ولكن هل كانت تلك الحكومات التي جاءت بعد الاستقلال تستطيع ذلك حتى ولو كانت تريده؟ وهل المشكلة الوحيدة في هذا الصدد هي صعوبة التخلّص من آثار الانتداب؟ هل كان ذلك السؤال يلحّ أصلاً على الطبقة السياسية التي كانت تقرّر مصائر

---

[22] نفس المصدر

[23] قد لا يكون من النافل أن أذكر هنا مشاهداتي الشخصية، وإن جاءت متأخرة كثيراً عن ذلك العهد، فقد عملت في تلك الجبال كطبيب في الفترة ما بين 1980 و1983 ورأيت الفقر الذي كانت "لاتزال" تعيش فيه الكثير من العائلات، والأهم هو القصص التي رواها لي كبار السن هناك عن العبودية التي عاشها آباؤهم تحت نير الإقطاع.

تلك المرحلة- وقد ظلّت هي الطبقة نفسها على أية حال قبل وبعد الاستقلال وحتى مرحلة الوحدة مع مصر-؟ وحتّى ولو كان ذلك السؤال موجوداً فكيف كانت هي تفهمه وتصوغه؟

يبدو للمتأمّل بالحالة السورية للوهلة الأولى أن المشكلة كانت ولاتزال أكبر من إمكانية أي نظام سياسي على حلها جذريّاً. لكنّ نظاماً سياسيّاً يعي خطورة هذه المشكلة ويريد حلاً لها سيحاول على الأقل السير بهذا الاتجاه وليس بالاتجاه المعاكس.

الكثير من محطّات التاريخ السوري الحديث تدلّ على أن الحكومات التي تعاقبت على السلطة كانت إمّا غير واعية بخطورة هذه المشكلة، أو أنّها كانت تسير باتّجاه ينتهي إن عاجلاً أو آجلاً إلى تعميقها. ربما نستطيع اعتبار إحدى هذه المحطّات: انتصار الاتجاه الذي ستمثّله الكتلة الوطنية على حزب الشعب بنسخته التي مثّلها عبد الرحمن الشهبندر وهو ما انتهى باغتيال تلك الشخصية التي لم تكن الأكثر كارزمية فحسب، بل والأكثر وعياً للمشكلة فعلاً ولديها برنامج سياسي قومي عربي لحلّها جذرياً. وقد ذكرت أعلاه كيف أنّ البرنامج القومي العربي بدا مقنعاً لعرب الشام والعراق خاصّة بسبب وضعهما الخاص في الامبراطورية (رغم تميّز كل جزء منهما بظرف خاص، أقصد العراق وجبل لبنان والساحل السوري) لا لدمج الطوائف والأديان فيهما فحسب، بل وللوقوف في وجه التتريك من جهة وتجميع شعوب مُستضعفة ذات ثقافة متشابهة ضد عدوّ إمبريالي متفوّق على كل الأصعدة، إضافة إلى بروز "مسألة الأمة" خارج الإطار الديني التقليدي القديم. وهو نداء جديد جاء من الشرق (لينين 1916) ومن الغرب (ولسن 1918) في الفترة الزمنية نفسها تقريباً. رغم ذلك فإن الشكل الذي اخذته الوحدات السياسية الكبرى في المنطقة والذي فرضته اتفاقية سايكس بيكو (سمّي فيما بعد الإقليمية بمواجهة القومية) ظلّ أقوى من أية نزعة قومية عربية، بل وكرّس تلك "الأقاليم" تدريجياً في نفوس أهاليها كالنوع الواقعي من الأوطان.. ويمكن متابعة خطوات فشل هذا البرنامج القومي خطوة خطوة. منذ بدايته الواقعية بنسخته الهاشمية عندما حمله الشريف حسين بيديه الراجفتين التين لم تستطيعا حتّى الحفاظ على مركز ملكه التاريخي –الحجاز- أمام هجمات ابن سعود، بدأت كوارث تلك المحاولة بالاعتماد على "الصديق" الخطأ، أي على البريطانيين في إنشاء الدولة القومية ثمّ تكرّست بالسكوت على وعد بلفور ثم بتفاهمات أبنائه فيصل وعبدالله مع الصهاينة والتي تحوّلت فيما بعد إلى سياسة ثابتة (خرج عنها مُكرَهاً حفيد ابنه، أي "الحسين" مرة واحدة خروجاً ليته لم يفعله، لأنّه انتهى بضياع الضفة الغربية في حرب حزيران 1967) انتهت بالقبر الواقعي للمشروع القومي من أصله مقابل عرشين إقليميّين صغيرين. وعلينا أن ننتظر إلى الثلث الأخير من الأربعينات لنرى بزوغ تنظيمات شعبية قومية لا ترتبط بالإمبرياليات الكبرى.

قبل أن ننتقل إلى المرحلة التالية لا بدّ من تثبيت قاعدة يؤكّدها تاريخ الاستعمار في منطقتنا. رغم التعاون بين مناضلي حركات التحرّر في الأقطار العربية المختلفة فقد كان التنظيم الواقعي لعمل وإطار كل حركة منها محدّداً بالحدود الجغرافية التي وضعها المستعمر لذلك القطر. وإن كنّا هنا نقصد التيارات القومية العربية، فإن الأمر لا يقتصر عليها في هذا الصدد. فالتيار الإسلاميّ الذي يتحدّث عن أمة واحدة يجسّدها هو تنظيمياً من خلال تنظيمه العالمي، أي الإخوان المسلمون لم يستطع في نهاية الأمر الخروج عن هذه القاعدة. بل حتى لو خرجنا عن الساحة العربية فسنجد القاعدة نفسها لدى التنظيمات الكردية التي بدت عابرة للحدود كحزب العمال الكردستاني الذي عاد إلى احترام حدود سايكس بيكو في النهاية. كان ذلك لأسباب واقعية في معظم الحالات أو لأسباب تاريخية (المغرب وتونس مثلاً) أو لكليهما معاً. هذه الحقيقة كانت حاسمة في وسم الهوية السياسية لتلك الأقطار بعد تحرّرها من الاستعمار. وبذلك يكون

الاستعمار قد ساهم في قبر مشروع الدولة العربية الواحدة بآلية مزدوجة، أي إمّا بالعمل الهادف المباشر (مبدأ فرّق تسد ومحاولة تحويل الطوائف الى قوميات) أو بمجرّد رسم حدود القطر المستعمَر.

مرّ زمن على سوريا الطبيعية بدا فيه أنّها قادرة على تحويل كل شاعر من شعرائها إلى نبي وكل مجموعة بشرية إلى دين أو طائفة.. كان ذلك يتم دون "مساعدة خارجية". لكنّ القرن العشرين جعلها تدفع ثمن تلك "الإبداعية" غالياً كما رأينا أعلاه. بل إن بعض تلك الطوائف لم تتسيّس وتشكّل تنظيماتها المستقلّة إلاّ في القرن الواحد والعشرين بعد أو خلال اندلاع ثورات الربيع العربي..

ورغم أنّ علاقة اليهودية كدين بالمشروع الصهيوني هي علاقة ملتبسة لا تُفهم بحد ذاتها في السياق السوري، ولكن في السياق الأوربي، فإن سوريا الطبيعية التي كانت قد أخرجت اليهودية ذات يوم من قبّعتها السحرية (كما أخرجت المسيحية فيما بعد) ستضطرّ إلى دفع ثمن ذلك أيضاً بدءاً من عشرينات القرن العشرين على الأقل.

من المفيد إعادة البحث بالطريقة التي ساهم فيها نجاح المشروع الصهيوني بإنشاء دولته في تشجيع أصحاب المشاريع الطائفية-السياسية بالدعاية إلى مشاريعهم. أحد الأمثلة المعروفة هو موقف موارنة لبنان.

لا يمكن اعتبار الاستعمار طبعاً مسؤولاً وحيداً لا عن "صنع الطوائف" ولا عن قبر مشروع القومية العربية قبل أن تولد، إلاّ إذا اعتبرنا أن الشعوب العربية لا دور لها في صنع تاريخها. أي إذا أهملنا دور الذات العربية. لكنّ المشكلة هي أن تلك الذات كانت في مرحلة تكوين فكرياً وتكاد تكون غير موجودة تنظيمياً وسياسياً، أي أنها كانت لقمة سائغة لكل جائع.

فشلت الذات العربية في التكوّن كذات سياسية تجعل من بناء دولتها أولوية مطلقة وظلّت متشظيّة ما بين مكوّناتها الأولية: الطائفية والدينية والعشائرية والقومية. ممّا ترك الباب مفتوحاً على تسييس تلك المكوّنات. وقد اختار المستعمر المكوّن الطائفي لتسييسه في الحالة السورية، ورغم أنه فشل في مهمّته الملموسة كما قلنا أعلاه، إلاّ أنّه نجح في بناء مدماك جديد في بناء الطوائف فوق المدماك القديم الذي كان العثمانيون قد بنوه قبل ذلك.

مرحلة الاستقطاب: من نهاية الأربعينات إلى نهاية السبعينات، وهي مرحلة محاولة البناء السياسي للهويات القومية الحديثة

لم يجرِ التحوّل من "نظام" الاستعمار إلى نظام الاستقطاب في كتل وأحلاف بشكل مباشر، بل بشكل تدريجي ولم تلتحق به المنطقة العربية إلاّ في النصف الثاني من الخمسينات ثمّ في الستّينات، رغم أن إقامة علاقات مع دول عظمى واللعب على الصراع فيما بينها كان ولا يزال أحد سمات السياسة المحلية والإقليمية شبه الدائمة. ويبدو أن الاقتصاد لعب دوراً كبيراً في التقارب من الاتحاد السوفييتي، لأنّه كان يدعم مشاريع البنية التحتية الكبرى، كالسدود مثلاً، التي لم يكن الرأسمال الغربي متشجّعاً لها كثيراً، كما هو حال الولايات المتحدة عندما طلب منها عبد الناصر المساعدة في بناء السد العالي. بالإضافة إلى الدور الحاسم في مسألة التسليح طبعاً، حيث لم يضع الاتحاد السوفييتي الشرط الأمريكي، أي الحفاظ على تفوّق إسرائيل العسكري من ناحية كما أنه كان متساهلاً في شروط الدفع من ناحية أخرى. ويجب هنا التأكيد على حقيقة تاريخية غريبة بحد ذاتها وهي أن معظم الأنظمة العربية التي أقامت علاقة مع

السوفيات كانت بالأصل في حالة حرب مع الشيوعية. فمن المعروف أنّ سجون عبد الناصر والبعثَين السوري والعراقي كانت مليئة بالشيوعيين قبل التقارب مع السوفييت.

لم يلبث النظام العالمي كاستقطاب ثنائي طويلاً حتّى شمل كل المستويات الممكنة: الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي والعسكري. وبدا أنّ أية قوّة سياسية جديدة أصبح عليها أن تختار التبعية لموسكو أو لواشنطن.

أدّى هذا الاستقطاب العالمي إلى تقسيم المنطقة العربية-الإسلامية إلى منطقتي نفوذ مورست الهيمنة فيهما بطريقة مختلفة وفق نمط العلاقة ما بين المركز والمحيط. السوفييت حاولوا في منطقة نفوذهم خلق أنظمة حكم ومؤسسات دولة أيديولوجية تشبه نظامهم من حيث "بنية الهيمنة" التي يعتمد مستواها الأيديولوجي على عمل الحزب الواحد وتنظيماته الشعبية المختلفة. في مثل هذا النظام لا مكان للأيديولوجيات الدينية ويُفترض أن تتقلّص وظائف المؤسسات الطائفية إلى دورها الديني العبادي المحض. أمّا المراكز الإمبريالية الغربية فلم تهتمّ كثيراً بأن "تلبرل" الدول التابعة لها، أقصد أن تدخل إليها لبرالية تشبه نظامها، فقد كانوا أوفياء للأساس الرأسمالي لدولهم، والذي لا يعبأ بغير تراكم الأرباح. بالإضافة طبعاً إلى تجنيد تلك الدول التابعة في معسكرها المحارب للشيوعية ودول حلف وارسو التي ترفع ذلك الشعار، رغم أنها كانت في سياستها الداخلية تسير بالضبط ضد أسس الشيوعية التي نعرفها من "البيان الشيوعي" و"الدولة والثورة" مثلاً.

لكنّ هذا كان مجرّد توجّه عام. فقد كان السوفيات جاهزين أيضاً لدعم حكومات لا تعتمد على نظام الحزب الواحد، كنظام حكم عبد الناصر في مصر في مراحله الأولى، أي قبل بناء الاتحاد الاشتراكي مثلاً. ورغم أن دور القوى الإقليمية لم يكن بالوضوح نفسه الذي نراه الآن (2018) فقد بدا أنّ مصر هي المهيّأة أكثر من غيرها للعب ذلك الدور عربيّاً في الجانب التقدّمي بينما لعبت السعودية الدور نفسه في "القطب" المضاد. رفعت مصر راية القومية العربية، بينما أكّدت السعودية بالمقابل الرابطة الإسلامية. وفي حين أن "المعسكر التقدّمي" أعلن برنامجاً اشتراكياً على الصعيد الاجتماعي ظلّ المعسكر الآخر بلا أي برنامج اجتماعي معلن، أي أنّه تبنّى واقعياً الرأسمالية العالمثالثية. وفي حين بقيت المؤسّسات الإسلامية العالمية التي أسّستها السعودية قائمة، كرابطة العالم الإسلامي و"مؤتمره"، فشلت كل محاولات الدمج القومية العربية للدول (مشاريع الوحدة)، بل وسنرى فيما بعد –أي في القرن الحالي- تحوّل المؤسسة القومية العربية الكبيرة –جامعة الدول العربية- نفسها إلى تابع لسياسات دول القطب السعودي، بل و"أسلمة القومية العربية" نفسها بطريقة طائفية هذه المرّة لأنها موجّهة ضد إيران الشيعية، فقد اكتشفت السعودية ما كان قد اكتشفه صدام حسين قبلها من أنّ إيران فارسية! إذن فالقومية العربية أمر مفيد وجميل جداً إذا استُخدم ضدها. وسيشهد القرن الواحد والعشرين تحوّلاً معاكساً لدى حزب البعث العراقي، أي من الهوية القومية العربية الى الهوية الإسلامية أو العربية-الإسلامية المزدوجة.

إذن فلدينا فيما يخص موضوع هذا الكتاب أي ديناميكيات الهوية صورة معقّدة جداً للتعامل مع "سلّم الهويّات" لا تنطبق على الرأي الشائع القائل بأنّ "الطرف التقدّمي" حاول طمس كل الهويّات غير القومية أو الوطنية، بإزالتها من التداول العام، بينما حاول الطرف الآخر إبراز هويته الدينية، ففي حين كان الطرف الأول يرفع راية الوحدة العربية ويحاول إيجاد أشكال مختلفة لها كان الثاني يؤكّد على التمحور الإسلامي العام في منظمة المؤتمر الإسلامي مثلاً.

قد يصدق هذا الحكم في بعض الحالات، لكنّه يحتاج إلى تدقيق لا في شموله فحسب، بل وفي أشكال ممارسته الواقعية ومدى انطباق الدعاية على الحقيقة. فسوريا والعراق مثلاً حاولتا فعلاً في الستّينات والسبعينات التأكيد على الهوية العربية وخاصّة أن مجتمعيهما متعددا الأديان والطوائف، لكنّ ممارسة نظاميهما لم تثبت حرصهما لا على الوحدة العربية (فشلا حتّى في توحيد بلديهما المتجاورين رغم بعثيّتهما كليهما) ولا على مبدأ المواطنة الذي يستبعد أي تمييز بين الطوائف في أي مؤسسة من مؤسسات الجيش والحكومة المدنية (على الأقل في الحالة السورية نعرف الطغيان شبه العلني للطائفة العلوية على الأجهزة الأمنيّة والعسكرية).

في الجزائر لم تكن مشكلة الطوائف موجودة، بل مشكلة الفرنسة بسبب الاستعمار الطويل جداً هناك ولذلك تم التأكيد على العروبة التي رُبطت بالإسلام (نعرف بيت ابن باديس الذي تحوّل الى أنشودة وطنية: شعب الجزائر مسلمٌ.. وإلى العروبة ينتسب). فقط بعد الاستقلال بدأت الأمازيغية تطالب بالاعتراف بوجودها.

وفي كثير من الحالات بدا أن الهوية الإسلامية هي نوع من البديهية التي لا تحتاج إلى إثبات في الدستور أو دعاية كبيرة (وهو موقف تغيّر فيما بعد) ولكن العمل على الهويات الجديدة كان ضرورياً، فهي التي ستصبح الهويات السياسية الواقعية لأنها المحدّدة للدولة. هذه القاعدة تكاد تنطبق على معظم الدول العربية وخاصة هناك حيث لا تاريخ سياسياً بعيداً للدولة كما هو الحال في السودان أو ليبيا.

هذه المشكلة الأخيرة ستكون أوضح لدى دول المحور الآخر كالأردن والسعودية. وفي حين كان الأول يرفع الراية العربية (وكان ذلك على ما يبدو جزءاً من الحرب الدعائية بينه وبين آل سعود) ويجادل بأنّ مؤسّسيه هم أول من طالب بالدولة العربية، بل إن جيشه مازال يحمل اسم "الجيش العربي"، عانت السعودية من فصام هويّاتي كبير، ما بين الإسلام والعروبة والسَعْوَدة. وهي حالة تستحقّ الكثير من الدراسة. فهناك فرق كبير ما بين سعودية الثمانينات وسعودية بداية الستّينات مثلاً. لكنّ الشكل الوهابي من "السلفية السنّية" ظلاّ مهيمناً على الأجهزة الأيديولوجية للدولة بحكم الموقع البنيوي المهيمن للمؤسسة الوهابية والذي لم يتغيّر إلاّ بنهاية القرن العشرين. هذه الحقيقة أثّرت لا على الطائفة الشيعية داخل السعودية فحسب (عُشر السكان) ولكن على الشكل من الإسلام الذي تم نشره في مؤسسات "رابطة العالم الإسلامي" في كل أنحاء الأرض. هذا "الشكل من الإسلام" مرّ بمرحلتين: الأولى وهابية صرفة وهي مرحلة ماقبل الستّينات، والثانية نتجت من مزجها بالإسلام السياسي الذي يبدو أنّ رشيد رضا هو من بدأه في المشرق ثمّ أشهره حسن البنّا ثم طبعه بطابع جهادي كل من أبو الأعلى المودودي وسيّد قطب. وقد "أهدى" الوهابيين تلك "الإضافة" كلّ من عبد الناصر والبعثيين في سوريا والعراق عندما لاحقوا الإخوان المسلمين في بلدانهم دافعين بهم إلى دول الخليج العربي حيث حصلوا لا على الأمان والعمل فحسب، ولكن على فرصة نادرة لنشر أفكارهم أيضاً. ليست الصحوة الإسلامية إلاّ إحدى ثمرات هذا "الزواج" الإخواني-الوهابي. ولنتذكّر أن أسامة بن لادن ليس إلاّ أحد أبناء تلك الصحوة. أخيراً فإذا كان الإخوان قد حدّثوا الوهابية وعلّموها اللغة التي يمكن أن تخرج بها إلى العالم الحديث فقد "سنّنتهم" هي بدورها.

لكنّ الإخوان أنفسهم مرّوا بمراحل كثيرة. ولعلّ المتابع لفكرهم سيلاحظ كيف تحوّل برنامجهم من شكله "الخيري، الكشفي، الصوفي، السلفي، ال..ال.." –وفق توصيف مؤسسه له، أي عام 1928- إلى برنامج سياسي إسلامي عام، ثم إلى برنامج سياسي-سنّي بعد "الصحوة الإسلامية" (في الواقع الفعلي، بينما

استمرّ الخطاب العلني يستنكر التطيّف). كان إخوان البدايات لا يمانعون من انضمام الشيعة إليهم، لكنّ هؤلاء ما لبثوا أن أسّسوا إسلامهم السياسي الخاص[24].

إذن ليس من المبالغة الكبرى القول: لقد فشلت خطّة الاستعمار في "قومنة الطوائف" فتولّى "الإسلام السياسي" هذه المهمّة، رغم أنّه ينفي عن نفسه هذه التهمة ويرميها دائماً على الآخرين. وسنرى أنّ النظام الاستبدادي المستند إلى جهاز قمعي طائفي الذي ساد منذ بداية السبعينات رصف للفرع السوري من ذلك الإسلام السياسي الطريق ليترجم ذلك (أي قومنة الطوائف) إلى "خطاب معارضة سياسية" سيرحّب به الغرب لأنّه هو من ساهم بصياغته قديماً..

مرحلة الصحوة الإسلامية: من نهاية السبعينات وحتّى انحسار موجات الربيع العربي

في الوقت الذي يكاد فيه الكتّاب العرب اللبراليّون واليساريون (وسيتطابق هذان النوعان فيما بعد تقريباً) يعزون اجتياح الفكر الديني للساحة السياسية العربية في الثمانينات وما بعدها إلى فشل المشروع القومي ذي الطابع اليساري وهزيمته المدوّية في حرب ال67 ثم الأفول التدريجي لحليفه الدولي، أي الاتحاد السوفييتي والذي انتهى بانهياره التام كما نعلم، يؤكّد الإسلاميّون على أن ذلك ببساطة هو إما "وعد الله" أو أنّه "عودة المجتمعات إلى هويّتها الإسلامية" التي حاولت الأنظمة طمسها بالقوّة. وعندما نسأل هؤلاء عن السرّ الذي يجعل الدول الأوربية لا تعود إلى هويّتها المسيحية كهوية قوميّة أي كصفة انتمائية لمواطني الدولة رغم عدم ممارسة القوة "لطمسها" هناك، يكرّرون "اسطورتهم" بأن المسيحية لا تتدخّل بالسياسة. وهم بهذا يثبتون أنهم لا يعرفون او أنّهم يتناسون أن الدول الأوربية في المرحلة ما قبل القومية كانت مسيحية فعلاً بالمعنى البنيوي، بل إن دور الكرادلة والمؤسسة المسيحية هناك يمكن مقارنته بدور المؤسسة الوهابية في الدولتين السعوديّتين الأولى والثانية والنصف الأول من القرن العشرين من عمر الدولة الثالثة، أي الحالية. يمكن فهم ذلك بسهولة إذا نظرنا إلى بنية الدولة والمجتمع ومؤسساتهما المختلفة ولم نكتفِ بنصوص الكتاب المقدّس "في عهده الجديد" فقط واكتفينا بتلك الجملة التي لا ينفك الإسلاميون عن الإستشهاد بها، أي "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" واعتبارها دليلاً دامغاً على رفض رجال الدين المسيحيين للعمل السياسي. لكنّنا نعرف ذلك الوادي العميق الذي يفصل الإسلاميين عن الدراسة البنيوية للمجتمعات ويحبسهم في عالم الشعارات وهو وادي الأيديولوجيا..

العام 1979 هو العام الذي شهد الانفجار السياسي الإسلامي في المنطقتين المتجاورتين الفارسية والعربية. ويستدل على ذلك عادة بالثورة الإسلامية في إيران بقيادة الخميني وثورة جهيمان العتيبي في السعودية والذي احتل الحرم في مكّة. ورغم أن الدولة الإسلامية الأولى في المنطقة في القرن العشرين كانت السعودية (1902 ثم 1926 ثم 1932 رسمياً وبحدودها الحالية) ثم باكستان (1947)، إلاّ أنّ الإسلام السياسي الجديد الذي طبع الخُمس الأخير من القرن العشرين جاء بشيء جديد فعلاً إلى هذه الدول وغيرها (بما فيها البلدان غير المسلمة). لكنّ حقيقة أنّه كان قد بدأ في العمل التنظيمي في نهاية الثلث الأول من ذلك القرن، دون أن يُحرز تقدّماً يذكر على الطريق إلى السلطة رغم عمله الدؤوب في محاولة "إعادة أسلمة المجتمع" وفق فهمه الخاص يجب أن نستنتج منها أنّ المجتمع لم يكن جاهزاً من الناحية الموضوعية لتقبّل برنامجه السياسي ولا حتّى برنامجه الاجتماعي-الأخلاقي. أي أنّه لم يكن قد

[24] راجع مثلاً في هذا الخصوص كتاب "100 عام من الإسلام السياسي في العراق"، رشيد الخيّون، دار المسبار، دبي، الطبعة الثالثة 2013

وصل بعدُ إلى "اليأس من جدوى الحداثة" كما عايشها ذلك المجتمع من خلال البرامج التي تم وصمها "بالتغريبية".

لعلّ رفض المجتمع لتسليم السلطة للإسلام السياسي[25] عموماً أو للدفاع عنه أمام الاضطهاد والقمع الذي مارسته السلطة الديكتاتورية في مصر خصوصاً دفع مفكّري الأحزاب الإسلامية الحديثة إلى إنكار إسلامية المجتمع أصلاً وصناعة إسلام جديد مُتَخَيَّل. وربما كان أول من أحسّ بذلك –دون أن يعيه فعلاً- هو سيّد قطب فقرّر الهروب من أي تحديدات واقعية وكان الحلّ النظري التي توصّل إليه هو أن الإسلام الواقعي الذي يعيشه الناس هو "جاهلية" تشبه مرحلة ما قبل الإسلام وأنّ على الناس أن يدمّروا هذه كلّه أوّلاً كما فعل رسولهم وأن يخلقوا الإسلام من جديد، كما فعل رسولهم أيضاً[26]. هذه الفكرة الجذرية دفعت الجيل الجديد من الإسلاميين الجهاديين إلى تطبيقها الحرفي فيما عُرف فيما بعد تحت عنوان "التكفير والهجرة"، أي أن يهجروا مجتمع "الجاهلية" الكافر ويؤسسوا مجتمعاً إسلامياً جديداً على خطى رسول الإسلام عندما هاجر من مكّة التي رفضت دعوته إلى يثرب حيث أسّس دولة الإسلام الأولى.

هذا النوع من "الإسلام المتخيّل" الذي صنعه سيد قطب ظلّ يحوم في فضاء مثالي يتعالى على الطائفية الواقعية تعاليه عن أي تحديد واقعي أصلاً. وهو تعالٍ أدّى لا إلى تجاوز الفقه الإسلامي الذي اتّخذ أشكالاً ملموسة ومتفرّعه مذهبيّاً خلال تطوّره الطويل فحسب ولكن إلى عدمية وطنية وقومية مطلقة أيضاً، باعتبار أي نزعة وطنية أو قومية هي "جاهلية".

إذن فالصيغة التي توصّل إليها سيّد قطب، ربما تحت تأثير المودودي، لم تكن وبالضرورة مفهومة عندهما على أنّها برنامج عمل سياسي للطائفة السنّية، وإنما على أنها نوع من برنامج عمل سياسي للبشرية جمعاء يواجه البرنامجين السائدين في تلك الأيام، أي البرنامج الرأسمالي والبرنامج الإشتراكي. بل وربما كان ذلك هو السبب في أن المودودي تردّد كثيراً في دعم إقامة دولة باكستان والانتقال إليها من الهند، باعتبار أن الهند نفسها عليها أن تنتقل إلى الإسلام ككل بلد آخر في هذا العالم، وفق تصوّره. ليس ذلك فحسب، بل إن المناطق التي أصبحت "الباكستان" فيما بعد عليها هي نفسها أن تتحوّل إلى الإسلام الحقيقي، إذ أن الناس فيها كانوا في الواقع يتبعون إما الطرق الصوفية أو أنهم كانوا شيعة أو أحمدية أو..الخ. وهذا يعني أن كلا البلدين يعيش في الجاهلية.

في المرحلة القطبية من دعوة الإخوان لم يعد من المستساغ أن يتحدّث المرء عن الإشتراكية في الإسلام مثلاً كما فعل مصطفى السباعي، مؤسّس الإخوان السوريين. إذ أن الإسلام يُفترض أن يكون هو المرجعية الأولى والأخيرة في كل شيء. إنّه يشمل كل ما هو جيّد لكل الناس في كل العصور. نقطة إنتهى. ومن الطريف ذكر هذه الحادثة التي قرأتها في شبابي (أرجو المعذرة لعدم الدقة الكاملة في السرد لأنّه من الذاكرة): فقد أصدر سيّد قطب إعلاناً عن كتاب جديد بعنوان "في سبيل مجتمع إسلامي متحضّر"، فعلّق أحد الكتّاب على ذلك بأن سيّد أدرك أن المجتمع الإسلامي بحاجة إلى التحضّر، وعندما قرأ سيد قطب ذلك غيّر العنوان ليصبح "في سبيل مجتمع إسلامي" ليعلم الناس أن مجرّد كون المجتمع إسلاميّاً سيعني أنّه متحضّر بالضرورة، إذ أن الإسلام هو الحضارة بالتعريف.

---

[25] أنظر مثلاً عدد المقاعد البرلمانية المحدودة جداً التي حصل عليها الإخوان المسلمون في سوريا ما بعد الاستقلال وتلك التي كانت تحصل عليها الجماعة الإسلامية في باكستان ما قبل مرحلة ضياء الحق.

[26] هذه الفكرة الأساسيّة تشكّلت لدى سيّد قطب في المرحلة الأخيرة لتطوّره الفكري، ولا شك أنها كانت الأكثر تدميرية في كل ما كتب. لم يكن سيد قطب بهذه الجذرية كما نعلم. ولا أقصد هنا مرحلة حياته الأولى، أي كشاعر وأديب ثم كأحد الصحفيين المتحمّسين لثورة يوليو 1952، ولكن مرحلة الكاتب الذي كتب "العدالة الاجتماعية في الإسلام" مثلاً. وعلينا قراءة الطبعة الأولى لهذا الكتاب وليس الأخيرة، حيث لم يتوقّف سيّد قطب عن تنقيح كتبه القديمة لدى إعادة إصدارها كما يبدو.

لكنّ هذه "الصيغة القطبية" ستتعدّل لدى الجهاديّين في معظم تلويناتهم عندما تطبعها السلفية التي لا يمكن إلاّ أن تكون طائفية سواء بحكم منشأ وتمويل جزء كبير منها (السلفية السعودية) من ناحية وبحكم مرجعيّتها النظرية من ناحية أخرى (ابن تيمية مثلاً). سنرى ممارسات طائفية/جهادية ضد شيعة باكستان مثلاً. تردّ عليها ممارسات مضادة من مجاهدي الطرف المقابل، أي "الصحوة الإسلامية/ الشيعية" وأيضاً في باكستان . لكنّ "الصحوة الشيعية" تبنّت في الفضاء العربي خطاباً آخر كان يناسب الظروف ويناسب الخطاب التحرّري من "الشيطان الأكبر" أي الأمريكي وتابعه الصهيوني الذي أعلنه الخميني بُعيد استلامه السلطة. وهي أيديولوجيا مناسبة جداً إذا أخذنا "العوامل الثلاثة الإطارية" التي أعتمدها عموماً هنا وهي المحلية والإقليمية والعالمية فالأول يتعلّق بتحوّل مؤسّسات الدولة الأيديولوجية داخل إيران، والثاني بمخطّطات التوسّع الإيراني الخارجي وخاصّة الإقليمي والثالث بعلاقة الإمبريالية الأمريكية وإسرائيل بنظام الشاه. وإذا كان هذا التوجّه قد حقّق نجاحاً لا شك فيه في لبنان من خلال دعم حزب الله فإنّه ما لبث أن اتّخذ مساره الوحيد الممكن في سوريا خلال "حروب الربيع العربي" هناك، أي المسار الطائفي. وهو المسار الذي اتّخذته سياسات الأحزاب والمجموعات الإسلامية التي قاتلت في تلك "الحروب" أيضاً وعلى جانبي الجبهة. وهي مسارات ليست وبالضرورة واعية ومقصودة، لكنّها محكومة "بنيوياً" بالمعنى الذي أقصده في هذا الكتاب وفي كتابي السابق حول الطائفية (الرماد الثقيل) حيث البنية تعني داخلياً المستويات الثلاثة الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي وتعني خارجياً الأطر الثلاثة المحلية والإقليمية والعالمية. وإذا كانت هذه العوامل قد أصبحت واضحة نسبيّاً من خلال العرض السابق، فإن العامل الإطاري الأخير قد يحتاج إلى إضافة تأثيرات العولمة مابعد الحداثية التي بدأت تظهر بوضوح في تسعينات القرن الماضي وخاصة ما يتعلّق بصحوة الخصوصيات الثقافية وتحوّلها إلى محدِّدات للهويّة، والتي كان من نتائجها انبعاث الهويات الطائفية والدينية والقومية..الخ. هذا المسار محكوم دائماً بديناميكيّات الصراع في البؤرة المدروسة. ولذلك لا يمكن فهمه في سوريا مثلاً إذا لم نعرف تاريخ سياسات النظام السوري التي مهّدت لانبعاث الطائفية كفطور الغابات بعد هطول المطر. كما لا يمكن فهمه في العراق لولا فهم الربع قرن من تحوّلات حكم القيادة البعثية العراقية داخلياً وحروبها الإقليمية، عسكرياً وسياسياً وأيديولوجياً أيضاً ..الخ. وإن كانت الطائفية قد تحدّثت باللهجة اللبنانية لعشرات السنين فقد صرنا نسمعها بعد الصحوة الإسلامية باللهجات السعودية والعراقية والسورية...الخ. لعلّ الشكل المأساوي الذي انتهت إليه "الحروب المتطيّفة" في العراق وسوريا تجعل من المفهوم تركيز الاهتمام على هذين البلدين، دون أن ننسى السياقات التي شملت في الواقع العالم الإسلامي كاملاً. وإن كانت ثمة تجربة مظلومة في هذا الخصوص فهي تجربة إخوان السودان (مع أو بدون حسن الترابي) فقد سبق انخراطهم في السلطة الثورةَ الإيرانيةَ بعامين. ورغم ذلك فهم لا ينالون حقهم من الدراسة. كما أننا لن نتطرّق لموضوعهم هنا رغم أنّ سياسات "أسلمة النظام السوداني" التي قادوها ساهمت في كارثة تقسيمية كبرى هي انفصال الجنوب.

قبل أن أنتهي من هذا العرض التمهيدي واسع الطيف أودّ أن أعود إلى التأكيد على جانب أهملته هنا من التأطير النظري العام الذي أشرت إليه أعلاه. وهو الجانب السلبي من التحليل، أي تحليل ما لم يحصل. فقد حاولت حتّى الآن التركيز على ما حدث دون أن أركّز كثيراً على ما مُنع حدوثه، وما هي تلك الكوابح التي منعت ذلك. فقد كُبح التطوّر الطبيعي لمجتمعاتنا، أي التطوّر باتجاه التخلّص من البنى العشائرية والطائفية وبناء الدولة الناجحة والقوية مما أدّى إلى النكوص إلى تلك البنى المتخلّفة سعياً وراء الأمن والحماية والدعم الاجتماعي، التي يُفترض أن تؤمنها الدول في العصور الحديثة. كما حدث نوع من الاستعصاء التاريخي ابتلي به الدين الإسلامي ممّا منع تطويره بطريقة تجعله يقبل التحوّل إلى دين فردي ويغادر ميادين السياسة ويكتفي باحتلال ميدانه الخاص، ميدان الإيمانيّات والشعائر..الخ. هذا الكبح

وذلك الاستعصاء يحتاجان إلى دراسة ليس مكانها هنا. لكنّ تجاهل تأثيرهما على موضوع بحثنا يجعل فهمه ناقصاً بلا شك.

انبعاث الطائفية في العالم الإسلامي مع "الصحوة الإسلامية" هو إذن تغيّر حتّمته عدّة عوامل منها بنى النخبة السياسية الإسلامية (وخاصة الانتماء الطائفي الموضوعي لأحزابها) وبنى المجتمعات، وخاصّة تحكّم "طبقات طفيلية" لا تعتمد هيمنتها على أساس إنتاجيّ ذاتيّ صلب مما يجعلها تحافظ على المفاهيم الاجتماعية والذهنيّة للإقطاع القديم وهو ما ترافق مع "ترييف المدينة" بدل تحديث الريف (يهمّنا هنا أحد مظاهر ذلك وهو استمرار فعّالية الولاءات العشائرية والدينية). نفس السبب (غياب القاعدة الإنتاجية الذاتية التي تؤمّن الاستقلال الاقتصادي) جعل تلك الطبقات المهيمنة تحرص على رضى القوى الإقليمية الطائفية وتقوية العلاقات معها. ومن ناحية أخرى فالسلطات الاستبدادية المحلّية الفاسدة لم تترك للطبقات المهيمنة المذكورة أعلاه فرصة الاستقلال الاقتصادي والعمل دون تدخّلها وكانت النتيجة تشارك الفئتين بكلّ من الفساد والارتهان للقوى الإقليمية الطائفية. ولا ننس أنّ ذلك كان ممكناً فقط بسبب غياب البديل السياسي ذي الامتداد الشعبي والبرنامج التحريري الجذري.

حصل ذلك في ظل تغيّرات إقليمية وعالمية في المصالح والاستراتيجيّات والتحالفات. وخاصّة بعد الفشل المدوّي للنموذج غير الرأسمالي في التنمية الذي رافق فشل وانهيار المنظومة السوفييتية. ولفهم ذلك كلّه علينا دراسة ما حدث وما لم يحدث، وهو عمل كبير لا أدّعي هنا تغطيته إطلاقاً. لقد اخترت زاوية واحدة فقط أردت إضاءتها من خشبة هذا المسرح الهائل، وهي مشهد "صناعة الطائفة" في الوعي والواقع. إنّه الجانب الأكثر ديناميكية وربما كان العامل الأكثر ذاتيّة من بين جوانب وعوامل الظاهرة الطائفية ككل.

الفصل الثاني

عرض أزياء طائفي

بتعميم ليس اعتباطيّاً تماماً يمكن القول أنّ لدينا سرديّات مختلفة للحدث الديني نفسه. أو موديلات مختلفة "للثوب الديني" يلائم كل واحد منها جسداً معيّناً وقد يناسب أولا يناسب سواه. وهذا ينطبق على مستوى الأفراد ومستوى الجماعات. وليس من الصعب ربط كل سرديّة أو موديل منها بظروف زمانية ومكانية وشخصية مواتيه له وغير مواتية لسواه بنفس القدر.

لكنّ كل تلك الشروط هي مجرّد المرحلة الأولى من الطريق. إذ لتتحوّل سردية ما إلى بناء أيديولوجي تتبنّاه مؤسّسة طائفية واقعية يجب أن يحظى بقوّة مادّية وأن يخدم مصالح طبقات وقوى قد تتجاوز المحلّيّ إلى الإقليمي أو حتّى الدولي.

بعض "الموديلات" الشيعية

يمكن القول أنّ الطوائف معدودة لكنّ "موديلاتها" لا نهاية لها. فنحن نكاد نجد لدى كلّ شخص يهتمّ بالتنظير الديني والاجتماعي "موديله" الخاص للطائفة، ويعيد صياغة سرديّاتها وفقاً لذلك الموديل. وغنيّ

عن البيان أن بعض تلك الموديلات تترسّخ في ذهن الفرد لا كمجرّد سرديّات ذات قيمة معرفية نسبية قابلة للتصحيح والتعديل، ككلّ موديل معرفي، ولكن كعقائد قد تصلح كصاعق للقنبلة الاجتماعية الكبرى، أي الحرب الأهلية. وخاصّة إذا توفّرت الظروف المناسبة، محلّياً وإقليمياً ودولياً.

ولنبدأ بالشيعة.

يمكن تصنيف كُتّاب الشيعة بعدة طرق. فيمكن مثلاً أن نبدأ "بأقلّهم شيعيّةً" وصولاً إلى أكثرهم تشدّداً بالتمسّك بما يسمّى هذه الأيام "الاستئصاليّة" وهي تعني فيما يخصّ موضوعنا استفراد التشيّع في تمثيل الإسلام الحقيقي. في هذه الحالة علينا البدء بأحمد الكاتب والانتهاء بالشيخ الحبيب. فقد حاول الأخير إبراز التفرّد الشيعي في تمثيل الإسلام والهجوم على المنافس السنّي في ذلك بالدرجة من الحماس نفسها التي حاول فيها الأول إبراز التقارب بين الطائفتين وأنّ ما يفرّقهما أصبح ينتمي للتاريخ لا أكثر ولا أقل. يمكن أن نلاحظ هنا أن كتابات الكاتب -الأول أعلاه- كانت منصبغة بالهم السياسي وتلجأ إلى الكتب المرجعية لإثبات دعوتها التقريبيّة، أي تقريب المذهبين، بينما كانت كتابات الحبيب -الثاني أعلاه- تبدأ بتلك الكتب المرجعية لإثبات دعوتها الاستبعادية النضالية. الأول أيديولوجي إذن أمّا الثاني فهو أقرب إلى الأصوليّة. ونحن هنا نستخدم المصطلح الحديث لا القديم. إذ أن مفهوم الأصوليين لدى الشيعة مختلف تماماً عن هذا المعنى كما هو معروف، بل لعلّ المثقّف الشيعي التقليدي سيتّهمني هنا فوراً بأنني أكاد أقلب الأدوار، فالكاتب أقرب إلى "الأصوليّين" وفق التراث الشيعي. لكنّه سيتّفق معي بالتأكيد على أنّ الشيخ الحبيب هو أقرب إلى "الأخباريّين" وفق نفس التراث. وهم معروفون بتصديق أكثر ما جاء في كتب الحديث المرجعية الأربعة الكبرى المعروفة.

ربّما لهذا السبب الأخير سأكتفي باستعراض سريع لسرديّتين شيعيّتين لكلّ من أحمد الكاتب والإمام الخميني. وسأفرد الشيخ الحبيب بفصل مستقلّ. فالأوّلان كانا "أيديولوجيّين سياسيّين" أكثر ممّا كانا صاحبي سرديّة دينيّة في المقام الأول.

أحمد الكاتب والتشيّع الديمقراطي المنفتح

سنبدأ إذن بأحمد الكاتب. كصورة معتدلة وتصالحية للتشيّع تحذف منه معظم الخوارق، وخاصّة تلك التي يُنكرها السنّة، كعصمة الأئمّة وصفات الإمام الثاني عشر صاحب الزمان، بل إنّه ينكر وجوده أصلاً. ويختصر شيعيّته بالمذهب الجعفري متخلّياً بذلك عن مبدأ الإمامة بالمعنى الأشهر لدى الشيعة والذي يعتبر الإمامة أمراً إلهيّاً وليس سياسيّاً فقط. أي أنّه يُبقي من التشيّع على أمور لا تقف عثرة أمام إعادة توحيد الإسلام والمسلمين. منها بعض المسائل التاريخيّة القديمة التي لم يعد لها أيّ دور في الواقع الفعلي، كموضوع رفض "عدالة الصحابة". ويصرّ الكاتب على إنكار تلك المسائل التاريخيّة شديدة العاطفية والخلافية، أي كلّ ما يبعث على الكراهية كالسرديّة الشهيرة حول التعامل البربري مع فاطمة مثلاً. وفي المسائل الفقهية يُبقي على بعض الخلافات الفقهية التي تجد لها أصلاً عند السنّة، وإن تخلّى هؤلاء عنها كزواج المتعة. ولكنّه يحاول التوفيق هنا ما استطاع فيصل إلى رأي وسطي جديد هو التحليل عند الضرورة فقط. ويُحافظ طبعاً على الدور المركزي لآل البيت في وجدان الشيعة. إذ أن الشيعة هم أصلاً "شيعة علي"، وإلاّ لما كان للاسم من معنى.

وتكون الخلاصة النظرية لسرديّة هذا الكاتب التصالحي هي "أن الشيعة والسنّة متفقون في العقيدة ومختلفون في التاريخ والسياسة، وأن الأزمة الطائفية التي نشاهدها أحياناً هنا وهناك هي وليدة الديكتاتورية وثمرة من ثمارها المرّة، وليست الخلافات بين الطائفتين بخلافات حيوية معاصرة.".[27] أي أنّ أحمد الكاتب يصيغ سرديّة شيعيّة ذات هدف واحد يقودها منذ بدايتها وحتى نهايتها هو توحيد المسلمين بالطريقة التي لا تسمح بطغيان أحد على أحد أو طائفة على غيرها، أي في ظل النظام الديمقراطي. وهو يحاول "تسهيل" تلك الوحدة من خلال إزالة الأسباب الثيولوجية والفقهية للخلاف. وهو هدف سياسي اجتماعي واضح.

الخُميني والنسخة الشيعيّة من الإسلام السياسي

لكنّ ثمة أسماء كبرى حديثة في عالم التشيّع جاءت بسرديّات مختلفة. كان أكثرها تأثيراً في زمننا هذا هو الإمام الخميني بلا شك. فبماذا يختلف هذا القائد السياسي والديني عن ذلك الكاتب الذي اتّفق اسمه مع طبيعة نشاطه الأخير -رغم أنّه كان في شبابه كان قد مارس ليس السياسة فحسب، بل والنوع الأشد خطورة منها كما يروي هو نفسه في سيرته-؟

لم يحاول الخميني تحديث الفقه الشيعي أو تقريبه من منافسه السنّي، كما فعل أحمد الكاتب. فقد حافظ على تعلّمه من فقه وعرفان، لكنّ الهمّ السياسي طغى على مجهوده العملي والنظري تماماً. بحيث يمكن القول أن الخميني كتب من خلال حياته نفسها "سرديّة الوليّ الفقيه". ربّما للمرّة الأولى في التاريخ. على الأقل بالشكل الثوري الذي مارسه.

كان الخميني يريد الثورة ويكره حكومة الشاه لأكثر من سبب، واحد منها هو السبب الديني. وقد جاء نشاطه في وقت بدأت فيه فكرة أن الإسلام دين ودولة وأنّه يمتلك برنامجاً سياسيّاً يمثّل البديل التحرّري للشعوب المؤمنه به وخاصّة في ظروف إيران الشاه المرتهن للأمريكان والموجود في السلطة بفضل إنقلاب نظّمته المخابرات المركزية الأمريكية ضد حكومة مصدّق الوطنية. وكان الخميني في الوقت نفسه فقيهاً فكان من المنطقي لهذا الفقيه الثائر على ولاية الشاه أن يبدأ بالتنظير للولاية البديلة التي يمثّلها أي "ولاية الفقيه"، بل وأن يعتبرها أمراً بديهيّاً رغم أنّ التيّار السائد لدى أهل مذهبه كان يقول أن ذلك تعدٍّ على وظيفة "الإمام الحجّة" الغائب وأن عليهم انتظار ظهوره والدعاء بتقريب موعده.

يقول الخميني في كتابه الأشهر "الحكومة الإسلامية": "ولاية الفقيه فكرة علميّة واضحة، قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أنّ من عرف الإسلام أحكاماً وعقائد، يرى بداهتها"[28]

هذه الجملة وحدها تكاد تكفي لكشف "عدوانيّة" السرديّة الخمينيّة. فأن يصف فكرة كان أكثرية مُنظّري مذهبه لا يوافقون عليها بأنّها بديهيّة يعني اتهامهم إمّا بالغباء، كونهم لا يعرفون البديهيّات، أو بالغباء أيضاً ولكن لسبب آخر وهو أنّهم يصدّقون الاستعمار والغرب وأعداء الإسلام الذين يقولون بأن الإسلام هو دين لا سياسة فيه (وهذه الحجّة الأخيرة هي ما يقوله في كتابه).

---

[27] الكاتب، أحمد "السنّة والشيعة، وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ" دار الشورى/لندن، الدار العربية للعلوم/بيروت، ط1، 2007 ص 209 ويمكن مراجعة أفكار أحمد الكاتب ليس من كتبه فقط، بل ومن العدد الهائل من المحاضرات التي من السهل متابعتها في اليوتيوب. وهو يروي أيضاً قصة حياته التي تبدو مثيرة فعلاً للاهتمام.

[28] الخميني، روح الله، "الحكومة الإسلامية" جمعية المعارف الإسلامية الثقافية/بيروت، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة ط2 2011، ص 18 نسخة PDF

إنها قلب "للنظام النظري" الشيعي. تعيد صياغة مقدّماته وبديهيّاته وطريقته في استنباط الأحكام. وكل ذلك دون القيام بالبحث النظري الهائل الذي يحتاجه مشروع كهذا. وخاصّة أن منظّري الشيعة السابقين كانوا قد كتبوا في هذا الموضوع الكثير الكثير، ممّا يستوجب معالجة ما كتبوا بالطريقة الدينيّة المعهودة عندهم (وعنده أيضاً وفق المنطق السليم، إذ أنّ الخميني لم يكن باحثاً في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة.. ولكنّه كان خرّيج حوزة ويحمل لقب آية الله). وقارئ الكتاب المذكور يخرج بهذه النتيجة منذ البداية تقريباً. فالمحاججات في الكتاب يغلب فيها الطابع السياسي (العدو فيها هو النظام الوراثي في الحكم، حيث الشاه يذكّر بمعاوية، والظلم والاستعمار) على الطابع الديني/الفقهي.

لكنّ شيئاً من النظرية لا بدّ منه لتبرير ثورة كهذه. وهو تنظير موجّه إلى أولئك الذين يُفردون الإمام الحجّة -الثاني عشر الغائب- بحق الولاية السياسية. ويمكن تلخيصه بالتفريق بين الولاية الاعتبارية والولاية التكوينية، بحيث تكون ولاية الفقيه هي ولاية اعتبارية تقتصر على إدارة شؤون الناس بينما الولاية التكوينية يختص بها الإمام المهدي وتشمل شؤون الكون (استناداً إلى بعض الأفكار العرفانية الشيعية). وفيما يلي فقرة طويلة من الكتاب المذكور تشرح ذلك:

"الولاية الاعتبارية:

فالولاية تعني حكومة الناس وإدارة الدولة وتنفيذ أحكام الشرع (....). ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع، كما يعتبر الشرع واحداً منّا قيّماً على الصغار. فالقيّم على شعب بأسره لا تختلف مهمّته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية (....). ينبغي على الفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة شرعية تعمل على إقامة الحدود وحفظ الثغور وإقرار النظام. وإذا كانت الأهلية لذلك منحصرة في فرد كان ذلك عليه واجباً عينيّاً، وإلاّ فالواجب كفائي. وفي حالة عدم تشكيل تلك الحكومة فالولاية لا تسقط، لأن الفقهاء قد ولاّهم الله، فيجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، فعليه أن يأخذ الزكاة والخمس والخراج والجزية إن استطاع، لينفق ذلك في مصالح المسلمين وعليه إن استطاع أن يقيم حدود الله. وليس العجز المؤقت عن تشكيل الحكومة القوية المتكاملة يعني بأي وجه أن ننزوي بل أن نتصدّى لحوائج المسلمين وتطبيق ما تيسّر تطبيقه فيهم من الأحكام. كل ذلك واجب بالقدر المستطاع.

الولاية التكوينية

وثبوت الولاية والحاكمية للإمام عليه السلام لا تعني تجرّده عن منزلته التي هي عند الله، ولا تجعله مثل من عداه من الحكام. فإن للإمام مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون"[29]

وهذه السردية توزّع الوظائف بين الوليّ الفقيه والإمام المنتظر بالقسط كما نرى. وليس فيها أي تعدّ، كما يمكن أن يحتجّ فقهاء الشيعة التقليديّون. وخاصّة أنّها مصمّمة لفترة الغيبة الكبرى، أي في غياب الإمام الحجّة أصلاً. فإذا عجّل الله فرجه وظهر بين الناس تنتهي صلاحيتها، إذ أن الإمام سيتولّى الأمر كلّه طبعاً.[30]

---

[29] الحكومة الإسلامية، الخميني، -مرجع سابق- الصفحات 67-70

[30] ليست مناقشة فكرة الخميني حول ولاية الفقيه أحد أهداف هذا الفصل الذي يكتفي بعرض السردية الخمينية للتشيّع في عصره. ولذلك سأكتفي بنقل تلخيص لا بأس به لآراء معارضي ولاية الفقيه للكاتب شفيق شقير، والذي نشره في صفحة الجزيرة الاكترونية التي أثبتّ رابطها أسفل هذه الفقرة: "وهذا يعيدنا إلى أن الأدلة وبخاصة النقلية غير كافية للمساواة بين ولاية المعصوم وولاية الفقيه بالطريقة التي ذهب إليها الإمام الخميني في وقتنا المعاصر, وسبق أن أشرنا إلى اعتراض الشيخ مرتضى الأنصاري في "المكاسب" على ولاية الفقيه عند النراقي وأن الروايات لا تشير إلى ذلك،

يمكن مقارنة النسخة الخمينيّة من "نظرية الإسلام السياسي" مع النسخة القطبية أو النسخة الإخوانية السابقة على سيد قطب، أو مع تلك النسخة الحديثة تماماً، كما يمكن أن نراها لدى الغنّوشي مثلاً. لنلاحظ فرقين كبيرين على الأقل، أولهما يعود إلى معاناة الخميني في فترة حكم الشاه، ومن ثمة تركيزه على رفض توريث الحكم. والفرق الآخر يعود إلى الدور الخاص الذي يلعبه المجتهدون في الطائفة الشيعية والذي سهّل الانتقال إلى "ولاية الفقيه" بالصيغة الخمينية.

سرديات شيعية أخرى

يمكن الاطّلاع على سرديّات أخرى للأيديولوجيا الشيعية، تقترب من الخمينيّة أو تبتعد عنها. أو كانت قريبة منها ثم ابتعدت كالشيرازيّة مثلاً. التي أصبح بعض ممثّليها يعادي خمينيّة ما بعد الخميني علناً. أو ذلك الشكل الذي نجح محمد حسين فضل الله في الدعاية له في النصف الثاني من القرن الماضي كشكل يجمع الانفتاح والنضالية في الوقت نفسه، أو ذلك الشكل الهادئ الغامض "نصف المسيّس" الذي نراه عند السيستاني..الخ.

كلّ واحد من هؤلاء -وغيرهم كثير- أشاد بناءه النظري الخاص من الأحجار التي اقتلعها من جبل التراث الشيعي الهائل نفسه. فكان بعضها بيوتاً مفتوحة للجميع وتكاد تكون بلا أسوار، بينما أحاط آخرون أبنيتهم بأسوار تستبعد كلّ من اختلف معهم ولو بجزئية عقائدية صغيرة. لقد اختار كلّ منهم ما يناسبه ويناسب ظروفه مكاناً وزماناً.

بعض الموديلات السنّية

سنجد صورة مشابهة لدى التسنّن، وفق المعيار نفسه. فهل التسنّن هو النسخة النضالية الإسلامية السياسيّة التي رأيناها لدى يوسف القرضاوي والتي عمّمتها بروباغاندا قناة الجزيرة بدءاً من تقديمه من خلال برنامج "الشريعة والحياة"، ثم ما لبثنا أن رأيناها تصبح "نسخة عالميّة" وممأسسة من خلال تأسيس القرضاوي للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين وترؤّسه له؟ أم تلك النسخة الاستئصالية الجذرية التي دعا لها وطبّقها محمد بن عبد الوهاب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر أم تلك النسخة شبه

وحدد دلالتها في موضوع الفتيا والقضاء فقط. وعلى نفس المنوال يذهب المرجع الأعلى المعاصر للإمام الخميني أبو القاسم الخوئي في التنقيح في شرح العروة الوثقى كتاب الاجتهاد والتقليد ويقول: "إن ما استدل به على الولاية المطلقة في عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه) **"انظر مناقشة للموضوع ص 419 وما بعدها**. وإلى مثله وبنفس السياق ذهب آية الله الشيخ محمد جواد مغنية في كتابه "الخميني والدولة الإسلامية" الذي كتبه عشية انتصار الثورة الإسلامية في إيران واعترض فيه على موضوعين: الأول هو أن الإمام الخميني يعطي كافة صلاحيات النبي (ص) والإمام المعصوم (ع) إلى الفقيه". وقال: "ولكني لا أثبت إلا بعض الصلاحيات الحكومية للفقيه. والآخر هو أن الإمام الخميني يعتقد بأن الواجبات المالية في الإسلام مقررة للفقراء فقط, وإنما هي تشكل ميزانية الدولة الإسلامية, وأنا أعتقد أن الواجبات المالية في الإسلام موضوعة للفقراء والمساكن."
وحصر ولاية الفقهاء العدول بالفتوى والقضاء والأمور الحسبية وقال: "إن التفاوت في المنزلة يستدعي التفاوت في الآثار لا محالة ومن هنا كان للمعصوم الولاية على الكبير والصغير حتى على المجتهد العادل, ولا ولاية للمجتهد على البالغ الراشد, وما ذلك إلا لأن نسبة المجتهد إلى المعصوم تماماً كنسبة القاصر إلى المجتهد العادل." واعتبر أن مقياس إسلامية أي دولة هو إسلامية القوانين والنظام وليس هيمنة الفقهاء, وأقر بمبدأ الانتخاب ما دام فيه مصلحة وأنه لا بأس بالاستفادة من تجارب الإنسانية ما دامت لا تحلل حراماً أو العكس. والى مثل هذا الرأي أيضا ذهب العلامة محمد مهدي شمس الدين, وقال بولاية الأمة على نفسها وبضرورة الشرعية السياسية للنظام في غياب المعصوم, وأن ولاية الفقيه منحصرة في القضاء والفتيا وما ماثلها, وأن قيام الدولة منفصل عن الإمامة ومن يتسلم السلطة ليس مغتصباً لحق الإمام المهدي (كما سبق عند النائيني) ولا تسمى ولاية جور, فولاية الجور تتحقق بادعاء صفة الإمام "بما هي منصب تشريعي) **"انظر الفقيه والدولة، حوارات خاصة ص 427 وما بعده".**

. https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b89d2831-2b46-462f-9b5c-776d1b0edd80#L8

الليبرالية لدى الشيخ الغنّوشي الذي ذهب في محاولات التطبيع مع الحداثة أبعد بكثير ممّا فعل القرضاوي؟ أم ذلك التسنّن المقاتل والمتعصّب الذي سنستعرضه في هذا الكتاب للشيخ طه الدليمي؟ وفي حال رسمنا خريطة نظرية لما مارسته "الدولة الإسلامية في العراق والشام" بدءاً من عام 2014 ألا يحقّ لنا أن نسمّيها "السردية الداعشية للتسنّن" مثلاً؟ إذ أنّها ورغم انتقائها كل ما تطرّف من التراث السنّي فهي سنّية في النهاية ونعرف أن الأزهر رفض تكفيرها. وفي حال ابتعدنا عن الحاضر قليلاً فمن يمثّل التسنّن أكثر: أبو حامد الغزالي ما قبل كتاب "إحياء علوم الدين" أم أبو حامد نفسه في مرحلة ما بعد ذلك الكتاب؟ ولم أذكر هنا طبعاً إلاّ بعض الأسماء القليلة جداً.

سأتوسّع بعد قليل بأكثر هؤلاء تطرّفاً، أي الشيخ الدليمي، لكنّني سأتعرّض قبل ذلك لشيخ سنّي آخر هو أوّل من لُقّب رسميّاً بلقب "الإمام الأكبر" كرئيس للجامع الأزهر. وقد اخترته ليس لأنّه يمثّل القطب المتسامح طائفياً فقط، بل ولأنّه استطاع سبك وصياغة مرويّة سنّية شبه متكاملة تحاول استيعاب التحوّلات التي أدخلتها المرحلة الوطنية-القومية إلى الذهنيّة العربية، وإن كنّا نرى الآن تلك الذهنية نفسها تكاد تمحو آثار تلك المرحلة.

الشيخ محمود شلتوت والنسخة الحديثة للتسنّن المنفتح على العصر والآخر

الانطباع الأول الذي راودني لدى قراءة بعض الفتاوى وكتابات هذا الشيخ هو أنّني أخيراً عثرت على شيخ أزهري دخل العصر (بما فيه السياسة) من بوّابة الأزهر وليس العكس كما فعل يوسف القرضاوي[31]. وهو موضوع يحتاج بحد ذاته إلى كتاب خاص، لأنّ دور الأزهر في بلورة وتطوير أو تغيير التقليد السنّي كان ولا يزال حاسماً.

حاول الشيخ محمود شلتوت في الفترة التي كان فيها شيخاً للأزهر (1958 وحتى 1963) "تعصيره"، أي جعله أقرب إلى العصر. وكان ذلك مجرّد تطبيق لمجموعة الأفكار التي ظلّ يشتغل عليها منذ عقود سابقة من السنين.

نقرأ تعداداً لإجراءات العصرنة المذكورة لدى د. عمر عبدالله عبد الرحيم أحمد في بحثه: الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر"[32] . حيث يذكر الباحث إشراف الإمام الأكبر –وهو أول من حمل هذا اللقب- على دعم تدريس البنات، "فدخلت الفتيات الأزهر، وانتظمن فيه بأعداد غفيرة في جميع مراحل دراساته لأول مرة في التاريخ". ويذكر أيضاً دوره في إدخال تعليم اللغات الأجنبية... الخ. لكنّ الشيخ شلتوت كان يصنع ذلك كلّه "كأزهري عريق" يقارن "أزهره" بالجامعات العصرية فيرى تخلّف طرق التدريس فيه ويرى اقتصاره على الذكور في حين أن الجامعات "الأخرى" تستقطبهنّ..الخ، فيقرّر تحديث "أزهره" ويقرّر في الوقت نفسه وبالروح نفسها المنطلقة من الإيمان برسالة الأزهر توسيعه ومدّ نفوذه التعليمي. فمما نقرأه عند الباحث المذكورأن التعليم الأزهري توسّع كمّياً ونوعيّاً في عهد الإمام الشلتوت وذلك يشمل مراحل التعليم المعروفة كلّها (بدءاً من المدرسة الابتدائية، بل ولقد أسِّسَت مؤخّراً صفوف لما قبل الابتدائية) من ناحية وفروعه واختصاصاته من ناحية أخرى. وهو ما أدّى في عقود تالية إلى

---

[31] من الممتع متابعة مسير حياة القرضاوي في كتاب خاص. أما فيما يخص هذه النقطة بالذات فرغم أنّه في الواقع أزهري الأصل، إلاّ أنّه ظلّ غريباً على روحيّة الأزهر وظلّ التأثير الأكبر به هو تأثير الإخوان المسلمين.

[32] عمر عبدالله عبد الرحيم أحمد (دكتور)، الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد 33، إصدار 2016، PDF (ص 1608)

منافسته للتعليم العام. يمكن هنا طبعاً الحديث عن التأثير السلبي لذلك الانتشار للتعليم الديني في كل المراحل المدرسية لكنّ ذلك موضوع آخر.

وعلى صعيد آخر يقول د. محمد الجوادي "إذا جاز أن لكل عالم من أعلام الأزهر وشيوخه إمامة عبقرية وبارزة وساطعة في ميدان من الميادين، متفوقا به على غيره، فقد تميز الشيخ محمود شلتوت بأنه إمام التقريب (أي التقريب بين المذاهب)، مع أن سلفه غير المباشر الأستاذ الأكبر الشيخ عبد المجيد سليم كان هو رائده في هذه الدعوة، لكن الشيخ شلتوت كان هو من مضى بالفكرة خطوات واسعة وواثقة "[33] وفضلاً عن فتواه الشهيرة التي سأعود إليها بعد قليل "فمن المعروف أنه في عهده تم إصدار الموسوعة الفقهية معتمدة المذاهب الفقهية الإسلامية الثمانية: الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي، والجعفري، والزيدي، والإباضي، والظاهري"[34] ولهذا علاقة لا تخفى بالتسامح تجاه المذاهب الإسلامية المذكورة التي طالما تعرّضت للنبذ إن لم يكن للحرب من قبل مشايخ السنّة عبر التاريخ. وهو موضوع ينتهي بنا وبالضرورة إلى مناقشة تلك الفتوى. وهي "فتوى جواز التعبّد على المذهب الجعفري"[35] التي أشهرت شيخنا وأطلقت عاصفة من الجدل حوله وحول فتواه لم تخمد حتى الآن، إلى درجة أن مفتي مصر علي جمعة اضطرّ إلى التأكيد على صحّتها بعد خمسين سنة من إصدارها. بل إنّ تلك قوة وضعف تلك العاصفة نفسها أصبحت مقياساً لقوّة أو ضعف المدّ الطائفي نفسه.

تحويل تلك الفتوى إلى مشكلة هو بحد نفسه "المشكلة". إذ أنّها جاءت عام 1958، أي أنها كانت "فتوى العصر القومي العربي" حيث الأيديولوجيا السائدة هي وحدة الأمّة باختلاف أديانها ومذاهبها ولم يكن الأزهر يعتبر نفسه خارج تلك الأمة، بل والضبط بالعكس، أي أنه كان يفهم أنّ عليه أن يقود تلك الوحدة القومية دينيّاً. ولذلك تحدّث شلتوت عن القوميّات كشكل للتجمّع البشري وعلى أن مسلمي كلّ قومية عليهم أن يبحثوا في الدين عمّا يناسب قوميّتهم. وكان من أكثر الأمور عاديّة أن يعنون أحد المشايخ الكبار في مصر -الباقوري- كتابه بالشكل التالي "عروبة ودين". هذه "العقليّة" كانت هي نفسها تكمن في الأعماق الفكرية-النفسية للقائد السياسي لتلك المرحلة أي جمال عبد الناصر. وهي التي جعلته يعرض على الإخوان تعيين ثلاثة وزراء منهم في حكومته. وكان الوحيد الذي استجاب لذلك هو الباقوري كوزير أوقاف. لكنّ الباقوري لم يلبث أن عيّن عشرة من الإخوان في مناصب كبرى، أو كأئمة لجوامع كبرى، أحدهم هو يوسف القرضاوي نفسه، كما يروي في مقاله عن الباقوري[36].

لكنّ الزمان تغيّر. وغربت شمس القومية العربية و"أشرقت" الصحوة الإسلامية، التي تأثّرت بتيّارين فكريّين حاسمين في مجال بحثنا هذا وهما التيّار القطبي (القومية دعوة جاهلية) والتيّار السلفي (القومية فتنة). كما تأثّرت بانتصار الثورة الإسلامية في إيران (حيث يمكن أن تعني الدعوة القومية استبعاداً للإيرانيين). وهذه العوامل الثلاثة جعلت ما يدعى بتيار الإسلام السياسي يستمرّ في البداية (الثمانينات)

---

33 الجزيرة، مدونات الجزيرة، صفحة الدكتور محمد الجوادي، الشيخ محمود شلتوت الذي أضاء النور الأزهر في الليل الشيوعي، 2019/6/2

34 مدونات الجزيرة، صفحة الدكتور محمد الجوادي، مرجع سابق

35 وهاهو نص الفتوى: "إن مذهب الجعفرية، المعروف بمذهب الشيعة الأماميةالاثنى عشرية، مذهب يجوزالتعبد به شرعا كسائر مذاهب أهل السنة، فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك وأن يتخلصوامن العصبية بغير الحق لمذاهب معينة" راجع بحث د. عمر أحمد، ص 1620، المذكور أعلاه.

36 صفحة منتدى العلماء الالكترونية ،الأربعاء 17 رمضان 1440هـ 22-5-2019م مقال د.يوسف قرضاوي: الشيخ أحمد حسن الباقوري،

في تسامحه المذهبي. لكنّ اندلاع الحروب الداخلية في الصف العربي والإسلامي والتبنّي الرسمي للدعوة السلفية في العالم من قِبل السعودية والذي لم ينحسر إلاّ في بداية القرن الحالي جعل حتّى الإخوان ينزلقون شيئاً فشيئاً إلى الاصطفافات الطائفية. وهو ما رأيناه على أوضح صوره في العراق وسوريا، بعد أن كان يكاد يكون مقتصراً على الجزيرة العربية. هذا التغيّر هو الذي جعل فتوى شلتوت مشكلة. ونعرف تشكيك القرضاوي فيها. وقد ذكرنا أعلاه ردّ المفتي عليه، كما ذكرنا تأريخها لدى الباحث د. عمر أحمد في بحثه حول الشيخ شلتوت. وطبعاً سيكون من أكثر المهتمّين بالردّ على تشكيك القرضاوي أولئك المستفيدين من الفتوى وهم علماء الشيعة. وقد استندوا في ذلك على تلاميذ القرضاوي نفسه. كما نرى في هذا الاستشهاد من صفحة ويكي شيعة:" جاء ذلك في مقال للباحث عصام تليمة رداً على تصريح القرضاوي- الذي يدعي بعدم وجود فتوى لشلتوت تجيز التعبد على المذهب الجعفري- نشر على موقعه بعنوان. (نعم. أفتى شلتوت بجواز التعبد على المذهب الجعفري) .ورد الباحث مقولة القرضاوي، القائلة: تراث الشيخ شلتوت أنا أعلم الناس به... ما رأيت هذه الفتوى في حياتي قط ولم اسمع عنها .قال الباحث تليمة: ان كتب شلتوت طبعت قبل صدور هذه الفتوى... هناك بحوث ومقالات وتصريحات مهمة جدا لشلتوت لم تجمع. جمع القرضاوي والعسال لم يكن متقصيا لكل تراث الرجل، فقد جمعوه من مظانه، ومع ذلك فاتهم بعض الشيء مما نشر .موضحا بأن تراث شلتوت لم يجمع كاملا، من مقالات وبحوث وحوارات، على يد الرجلين [37].

نعود إلى "عصرنات" شيخنا. فيبدو لي من تتبّع فتاويه أنّه أراد أن يفتح للمؤمن كل أبواب الحياة التي كانت مغلقة من قبل. فهو يسّر التعامل المالي مع البنوك مثلاً (عندما أحلّ الأسهم في الشركات، وجعل الدائن هو الخاطئ وليس المدين في حالة التعامل بالربى..)، كما أحلّ الموسيقى وسماعها وتحديد النسل..الخ.

إذن فالسرديّة السنّية التي حكاها لنا الشيخ محمود شلتوت هي سرديّة "الأخ الأكبر" في العائلة الإسلامية الذي يعترف بأخوته الأصغر سنّاً لكنّه يحتفظ بحقّه في تمثيل العائلة لدى العالم الخارجي. ويحاول تسهيل إدخال هذه العائلة إلى ذلك العالم.
يمكن استعراض سرديّات سنّية أخرى تختلف إلى هذا الحدّ أو ذاك. يسهّل هذا البحث كثرة المصادر وتوسّع مشايخ السنّة في الكتابة، إضافة إلى كثرتهم هم أنفسهم أيضاً. ويمكن تصنيف هذه السرديّات وفق أكثر من "إحداثيّة" أو معيار. فمثلاً إذا اعتمدنا معيار الطائفية فسنجد مثال الشيخ الشلتوت الذي عرضناه بإيجاز أعلاه معاكساً تماماً لموقف الشيخ طه الدليمي الذي سنعرضه بالتفصيل فيما بعد. لكنّ ثمة معايير أخرى طبعاً لتصنيف هذه السرديّات. منها مثلاً مدى حريّة التأويل، حيث يقف المتصوّفة على القطب المواجه تماماً للسلفية. ومنها مدى مركزية مسألة الحكومة الإسلامية، حيث يقف الإخوان المسلمون على القطب المواجه للصوفية. أما إذا صنّفنا تلك السرديات وفق معيار مركزية مفهوم الجهاد وممارسته فستمثّل السلفية الجهادية بلا شك القطب المواجه للصوفية أيضاً. وفي كل تلك التصنيفات يمكن إدراج عدد كبير من الحالات الوسط، أو الأقرب إلى هذا القطب أو ذاك.

سنستعرض في الفصل التالي مثالين متطرّفين أحدهما سنّي والآخر شيعي. وقد اخترناهما بسبب ذلك التطرّف إيّاه. إذ أن وضوح الفكرة لا يأتي إلاّ من تمايزها الكامل عن "الأفكار الخليطة".

---

[37] من ويكي شيعة الالكترونية: صفحة "فتوى الشيخ شلتوت"

الفصل الثالث

يا لثارات عثمان

أو: طريقة لإعادة تصنيع الطائفة السنّية في العراق

السرديّة السنيّة الجديدة لدى طه الدليمي

أن ينادي المرء في القرن الواحد والعشرين بالأخذ بثأر رجل قتل في القرن السابع هو أمر غريب بحد ذاته. وعندما تُعرض حادثة واقعية كهذه على أحد المشتغلين بالعلم فهو سيحيلها بلا شكّ إلى زميل له يبحث في علوم الأديان والذي سيضع هذه الواقعة ضمن ما يسمّيه "الأساطير المؤسّسة للدين" وسيدرج ضمنها قصصاً مشابهة مثل مقتل المسيح وما إليها. وهذه القصص ليست دائماً خيالية، فهي قد تكون حوادث تاريخية بلا شك، لكنّها بمجرّد خضوعها للتوظيف الديني تتحوّل إلى "أسطورة مؤسّسة" لدين أو طائفة ما.

ونحن نعرف تقريباً كيف تحوّل مقتل الحسين بن علي إلى "أسطورة مؤسّسة" للطائفة الشيعية. يمكن تتبّع ذلك إلى هذا الحد أو ذاك من الدقة خلال التاريخ إلى أن تشكّل نظام كامل من الشعائر والمواقف وطرق السلوك الدينية والاجتماعية والاقتصادية وإمكانيّات معيّنة للتوظيف السياسي يناسب المرحلة التاريخية ونحن نرى الآن نسخته المناسبة لدرجة وشكل تطوّر (أو تخلّف) منطقتنا في هذا العصر على الأصعدة المحلية والإقليمية والعالمية.

لكنّنا لا نعرف أن شيئاً يشبه ذلك قد حصل مع مقتل عثمان بن عفان. التاريخ المكتوب –على علاّته من ناحية دقة التوثيق وبعد زمنه عن الحدث- يرجّح أن تلك الحادثة رغم أنّها لم تمر بشكل عادي، إذ تم توظيفها في حروب انتهت بتأسيس خلافة السلالة الأموية، لكنّها لم تتحوّل إلى "أسطورة مؤسّسة" لدين أو طائفة وبدا أن توظيفها الديني انتهى بنجاح توظيفها السياسي. لكن ماذا نقول بهذه الكلمات الصادرة عن رجل دين ليس جاهلاً لا بالتاريخ ولا بالسياسة:

"يا لثارات عثمان! نعم، يا لثارات عثمان...

كان مقتل عثمان أول انقلاب في الإسلام عمله الفرس ونجح بأيديهم.(.....) كل من قال لكم يا لثارات الحسين قولوا له: يا لثارات عثمان..."

ثمّ يستمر الرجل المذكور في شرح نظريته في تلك القصّة فيقول إن هذا "الحدث (أي مقتل عثمان) كلّه سُرق (أي من قبل الفرس): يوم مقتل عثمان يحتفل فيه الفرس ويسمّونه يوم الغدير.." والدور التراجيدي لنائلة زوجة عثمان يتحوّل إلى دور زينب أخت الحسين وهكذا إلى باقي تفاصيل الرواية الشيعية لمأساة

كربلاء بما فيها عطشه والاعتداء على النساء اللاتي كنّ معه ..الخ[38]، فهذا كله كان قد حدث في مأساة مقتل الخليفة الثالث. أما مقتل الحسين فهو برأيه حدث سياسي تقوم به أية دولة ضد ثورة مسلّحة.

وللوهلة الأولى تبدو هذه الكلمات وكأنها إعلان حرب: "هم" يطالبون بثأرهم و"نحن" نطالب بثأرنا أيضاً. لكنّها تبدو أيضاً كمشروع لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي على أنّه حرب متّصلة بين العرب السنّة والفرس الشيعة. أخيراً فهي –فيما يخصّ عنوان هذا البحث- تبدو وكأنّها محاولة لتحويل حادث تاريخي إلى "أسطورة مؤسّسة" لطائفة هي السنّة وتحويلها من "أهل الجماعة" ككلّ –كما كانت تقدّم نفسها من خلال مؤسساتها الكبرى كالأزهر مثلاً- إلى فريق استبعادي يعرّف نفسه من خلال تعريف الخصم.

إعلان الحرب هذا وتأسيسه الأيديولوجي الشامل جاء على لسان الشيخ د. طه حامد الدليمي، وهذا الرجل حتّى ولو لم يكن الأبرز من بين ثيولوجيي السنّة لكنّه برأيي المتواضع أكثر من اهتمّ بتحويل تسييس الطائفة السنّية إلى مشروع شامل وجذري يستند إلى إطار عام تاريخي وأيديولوجي وسياسي. وهو فيما أعلم الوحيد الذي أعلن بكلمات لا تقبل التأويل أن المشروع النهضوي القومي فشل، والمشروع الوطني العراقي فشل أيضاً وأن المشروع الإسلامي لقي الفشل نفسه وأن المشروع الواقعي الوحيد الذي ينتظر التنفيذ هو المشروع السنّي[39]. وفي ذلك المشروع لا فرق بين الداعشي والبعثي والعربي والكردي طالما أنهم سنّة (كلّما كان ذلك ممكناً واقعياً، أقصد هنا الحالة الكردية طبعاً). ولكنّه عندما يتكلّم عن الآخر فهو كثيراً ما لا يجعل صفته الأولى هي الشيعية ولكن الفارسية. وإن كان يطابق عادة بين الصفتين (وهذا التناقض ما بين الواقع، حيث أكثرية شيعة العراق هم عرب، وبين النظرية، حيث يجب أن يكون هؤلاء فُرساً يقلّل من فرص هذه المحاولة النظرية بأن تتحوّل إلى برنامج فعلي ناجح). ومن باب تأكيد هذه الرمزية سمّى مؤسّسته "مؤسسة القادسية". فمعركة القادسية التي هزم فيها العرب الفرس مازالت عنده قائمة حتى الآن.

ولدى تصفّح كتبه[40] والاستماع إلى مقابلاته ومحاضراته على اليوتيوب نعثر على محاولة متكاملة لإعادة صياغة "الأيديولوجيا السنّية" بما فيها "الأسطورة المؤسِّسة" للمظلومية الطائفية دينيّاً التي تستند إلى تراجيديا مقتل عثمان و"المظلومية العراقية الأزلية" سياسياً المتسبّبة عن "العدوان الفارسي" الذي "يتكرّر كل خمسة عشر عاماً" حسب نتائج "دراسته" لتاريخ البلدين الجارين منذ آلاف السنين. ويتم تعميم هذا العدوان ليشمل الدين الإسلامي ككلّ وتفسير ذلك أن الفرس هم من اخترع التشيّع ووضع له "أساطيره" ونظامه الطائفي الخاص. وفي سبيل إثبات ذلك يعيد حياكة قصة الفتح الإسلامي للعراق وفارس بحيث تنتهي "بانتقام" الفرس من خلال الدخول في الإسلام و"تشويهه" من الداخل من خلال تشويه عقيدته وتأويل نصوصه وشقّ صفّه السياسي..الخ. وبهذه الطريقة نستطيع تتبّع خطوات الشيخ الدليمي وهو يؤسّس لهوية جديدة ونرى كيف أنّ الأنا لا يستطيع إنتاج هويّته إلّا من خلال الصراع مع "آخر ما". هذه القاعدة تحكم الصراع الأيديولوجي الذي يخوضه الشيخ الدليمي مع الشيعة بشكل شبه حرفي وثابت. فهو يستعرض كل عقائدهم بدون استثناء تقريباً ليثبت أنّها خاطئة ثم يبني "على جثّة" كل عقيدة شيعية العقيدة السنّية المضادّة بالاستناد إلى القرآن والحديث وكتب التاريخ.

---

[38] الجمل الواقعة بين الأهلّة الصغيرة مقتبسة من حديث منشور على اليوتيوب للشيخ د. طه حامد الدليمي، تاريخ النشر 2017/8/28، وما وقع بين الأهلة الكبيرة فهو شرح منّي، لكنّ الشيخ قاله أيضاً في حديثه في مواضع أخرى. ولمن يريد الاستزادة فالشيخ المذكور له قناة على اليوتيوب (هذا الحديث هو أحد فيديوهاتها) تسمّى قناة التيار السني في العراق، كما أن له عدداً كبيراً من الكتب يكرّر فيه نظريته هذه ويوسّعها.

[39] يرد ذلك في أكثر من موضع، منها مثلاً المقابلة مع قناة وصال في 2014/6/14

[40] راجع قائمة باسمائها في صفحته "القادسية"

ولعلّ المطّلع على الصراع العقائدي السنّي -الشيعي التقليدي عبر تاريخنا الطويل لن يجد الكثير من الجديد لدى الشيخ الدليمي في بعض المواضيع كمسألة الإمامة مثلاً، لكنّ الدليمي لا يكتفي باللغة الثيولوجية، أي المناسبة لبحثه، ولكنّه ينتقل بسهولة إلى اللغة السيكولوجية التي تحلّل شخصيّات الأئمّة أو إلى التحليل السياسي لسلوكهم أو حتّى إلى بعض الشائعات حول بعض الأحداث التي يُفترض أنهم انخرطوا فيها ذات يوم. كل ذلك في سياق استراتيجية تدميرية واضحة لكل ما هو شيعي لبناء الصرح السنّي فوقه. والنتيجة هو فصل كامل للطائفتين من الناحية العقائدية والتاريخية والسياسية وتدمير كل ما يربط بينهما أو يوحّدهما.

نبدأ بتصفّح عناوين كتبه: "المهدي المنتظر هذه الخرافة"، "إمامة الصدّيق"، "العصمة في منظور القرآن الكريم"، "التوحيد والشرك في ضوء القرآن الكريم"، "هذا هو الكافي" –يعني الكتاب المرجعي الشيعي الذي يحمل هذا الإسم-، "مواقيت الصلاة في المصادر المعتمدة عند أهل السنّة والشيعة"، الصحابة بين ميزانين"، آية التطهير وعلاقتها بعصمة الأئمة"، "آية المودّة وعلاقتها بالإمامة"، آية الولاية وعلاقتها بالإمامة"، "يوميات قضية"، "البادئون بالعدوان"، "الإبادة الجماعية في المحمودية"، "عصمة الأنبياء"، "الخُمس بين الفريضة الشرعية والضريبة المالية"، "منطق النقض في نقض المنطق السلمي"، "نكاح المتعة نظرة قرآنية جديدة"، "غربان الخراب في وادي الرافدين"، "إيران العداوة الأبدية"، "زيارة المراقد عند الشيعة"، "العلوي وكتابه عمر والتشيّع"، "سياحة في عالم التشيّع"، "آية ابتلاء ابراهيم وعلاقتها بالإمامة"، "التشيّع عقيدة دينية أم عقدة نفسية"، ".

يمكن بمجرّد استعراض هذه العناوين أن نفهم "الفكرة القسرية" التي تلحّ على المؤلّف: إنها الخوف من العدوّ الشيعي والإيراني، اللذين يندمجان تماماً ليصبحا الشيء نفسه.

فلنأخذ أحد كتبه المبكّرة نسبياً، عام 2004، أي عندما لم يكن التدخّل الإيراني المباشر في العراق واضحاً. كان الأمريكان يومها هم المحتل الأجنبي الجديد (احتلت الجيوش الأمريكية العراق عام 2003) وكانت "غزوة نيويورك" لا تزال غضّة في ذاكرة الناس. ولذلك فعندما يشكّك الكاتب بوجود الإمام الغائب يخطر في باله هذا التساؤل خفيف الدم: "لماذا لا يتّصل المهدي عن طريق الانترنيت مثلاً... كما يفعل أسامة بن لادن؟" ص60

ولكي يعرف القارئ تسلسل تفكير الشيخ طه حامد الدليمي بخصوص مسألة المهدي المنتظر سأعرض هنا فهرس الكتاب بالترتيب:

-المهدي كما يراه الشيعة الإثني عشرية: منزلة الإيمان بالمهدي المنتظر، تكفير مليار ونصف مليار مسلم، تحليل دم منكر المهدي، أدلّة الشيعة القرآنية على عقيدة المهدي.

-نقض عقيدة المهدي الشيعية طبقاً للمنهج القرآني: فقدان النص الصريح،....، انتفاء المصلحة من هذا الاعتقاد بل ضرر محض..

-نقض الدليل العقلي

-اختلاف الشيعة في تحديد هوية المهدي عبر التاريخ، المهدي عند أهل السنة..

-الفرق بين الخرافة والمعجزة.

-الجذور الفكرية والنفسية لعقيدة المهدي المنتظر: الجذور الفكرية للمهدي المنتظر عند الشيعة: انتظار الفرس رجلاً من آل كسرى ينتقم لهم من العرب، الفرس هم أنصار المهدي، عقيدة الرجعة، المهدي ينتقم من العرب ويهدم الكعبة والمسجد النبوي ويحكم بغير شرع الإسلام. تغييب الإمام: محاولات أئمة أهل البيت في التصدي لقادة التشيع الفارسي.

الجذور النفسية (هي) عقدة النقص، منشأ عقدة النقص لدى الفرس، نفسية الإنسان المقهور أو المصاب بعقدة الضعف.

أي أن المؤلّف يبدأ بالتفنيد الثيولوجي-السنّي لعقيدة المهدي الشيعية. ثم يستنتج أنّ المسألة لا علاقة لها بالإسلام أصلاً، وإنما هي مؤامرة فارسية بدأها كسرى المهزوم يزدجرد. وماتزال تغذّيها عقد النقص وعقدة الحقد على العرب[41].

في كتبه الثيولوجية الأخرى نجده لا يترك عقيدة واحدة مؤسّسة من عقائد الشيعة كالإمامة والعصمة، ولا حكماً فقهياً مميّزاً كمسألة الخُمس أو زواج المتعة إلاّ واستثمر كل ما في سلّته من زاد فقهي أو منطقي-عقلي أو خبرة حياتية حدثت معه ليثبت بطلان تلك العقيدة أو خرافيّتها أو فساد ذلك الحكم الفقهي إن لم يكن فسقه وفجوره وبعده عن الإسلام (حسب فهمه للإسلام طبعاً، أي الإسلام السنّي).

لكنّ الشيخ طه الدليمي الذي كان اسمه الأصلي غائب الدليمي، وقد يكون غيّره لارتباط لفظ الغائب بالإمام، ليس كاتباً دينياً مهمتاً بالعقيدة والفقه فحسب، بل داعية سياسي. ولعل الصفة الأخيرة هي سبب شهرته أصلاً. إنّه أكثر مسيّسي الطائفة السنيّة تميّزاً لأنّه أكثرهم جذرية. إضافة إلى غزارة إنتاجه التنظيري والدعوي في كل وسائل الإعلام الحديثة الممكنة، صوتاً وصورة.

وسنرى لدى استعراضنا للمثال الشيعي المضاد (الشيخ ياسر الحبيب) أوجه التشابه بين هذه المحاولة "لصناعة" الطائفة السنيّة أو إعادة صناعتها وبين محاولة مضادّة لإعادة صقل وصياغة التشيّع، أي "إعادة صناعة" الطائفة الشيعية أيضاً. ففي كلا الحالتين نجد إعلان حصرية التمثيل للتأويل الصحيح للنص المقدّس المشترك بين الطوائف المنتمية للدين صاحب النص[42] . وفي كلا الحالتين نجد أسطورة مؤسّسة للطائفة تصنع شهداءها وأبطالها وتحوّلهم إلى شخصيّات مقدّسة خاصّة بها يمكن تحويل سير حياتهم (المفترضة) إلى منبع لتفسير التاريخ التالي نفسه من ناحية وإلى رسم الحدود التي تفصل الطائفة عن سواها من ناحية أخرى. وأخيراً فكلا الطرفين يؤكّدان على تلك الحدود الفاصلة ويعتبرانها نهائية ومغلقة ويرفضان أية محاولة لفتح "معابر" بين الطائفتين أو للتقريب بينهما، ناهيك عن قبول فكرة الإسلام السياسي في بداياته (فترة حسن البنا مثلاً) الذي كان يريد من العالم أن ينسى وجود طوائف في الإسلام أصلاً.

وفي الحالة السنيّة العراقية لم يكتف "منظّر الطائفة" الذي نقتبس آراءه هنا بهذا العمل "التأريخي" والعقائدي، بل سارع إلى استغلاله كأساس نظري لإعادة صياغة الواقع العراقي ليخدم ذلك الأساس. وهو في سبيل ذلك لا يهتم إطلاقاً بمدى واقعية ذلك "الواقع" الذي يبنيه. وهذا الأمر نعرفه في كل محاولات "صناعة" الطوائف الأخرى. ونحن نعلم من تجارب أخرى مشابهة أن همّ الحاضر هو الذي

---

[41] كتاب المهدي المنتظر بشكل pdf من http://sunnahorshiah.com

[42] راجع محاولتي لرصد العناصر الكثيرة لمفهوم الطائفة في كتابي المشار إليه هنا أكثر من مرّة: "الرماد الثقيل".

أملى طريقة كتابة الماضي. ولذلك فعلينا أن ندرس "الحاضر" الذي أنتج هذه "الصناعة". كان ذلك الحاضر محكوماً بعامل محلّي هو "العراق المُلَبْنَن" عقب الغزو الأمريكي 2003، وعامل إقليمي طبعته كلّ من سياسات إيران والخليج العربي وإسرائيل ثم تركيا، وعامل دولي كان الحاسم فيه زوال الاستقطاب بين الكتلتين بانهيار الاتحاد السوفييتي ثم انفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة. تلك الهيمنة التي بدأت بعد عقد أو أقلّ تفقد شكلها التقليدي تحت تأثير مفاعيل العولمة وتعدّد المراكز الاقتصادية الإمبريالية والدور الخاص "للإمبرياليات الصغيرة" في الهوامش والقوى الإقليمية.

السياق الموضوعي: لبننة العراق وظروفها

لم يكن صدفة أن يحدث ذلك (ظاهرة الشيخ طه الدليمي) في عراق القرن الواحد والعشرين، فهناك يتوفّر النوعان الضروريان من العوامل لتطوّر كهذا: العوامل البنيوية و"العامل الديناميكي"، أي الطريقة التي تطوّرت فيها الأحداث وعصفت بالعوامل البنيوية.

والعوامل البنيوية لا تشمل فقط ما نسمّيه عادةً "البنية التحتية" التي يُقصد بها عادة البنى الإنتاجية (الاقتصاد الريعي ورأسمالية الدولة البيروقراطية مثلاً وما يعنيه من أنّ أي عاقل كان عليه أن يتوقّع الفوضى المدمّرة والفقر المدقع بسبب الطريقة التي دمّر بها الجهاز البيروقراطي)، ولكنّها تشمل أيضاً البنى الديمغرافية والاجتماعية، وخاصّة تلك التي مازالت تمتلك "كموناً صراعيّاً" كالبنى العشائرية والطائفية مثلاً. ونعرف كيف فعّلت سياسة الاحتلال الأمريكي بالتعاون مع الأحزاب الطائفية العراقية ديناميكية الصراعات الطائفية ممّا جعل "الخطاب السنّي" -بطريقة الشيخ الدليمي مثلاُ- يجد آذاناً صاغية ويجعل مجموعات بشرية معيّنة تشعر بأنّها تحوّلت في واقع ما بعد 2003 إلى "أقلّية" بسبب هيمنة الأحزاب الشيعية لا على السياسة فحسب، بل وعلى اللون الثقافي للبلد ككلّ.

بدا هذا الخطاب الطائفي متناسباً مع أيديولوجيا "التعدّدية" ما بعد الحداثوية عالمياً (أي التعدّدية الهويّاتية) التي تخدم إدامة هيمنة مراكز التأثير الإمبريالية كبديل لاصطفافات الصراع الطبقي على المستويين المحلّي (طبقة مستغَلّة ضد أخرى مستغِلّة) والدولي (شعوب فقيرة أو مستَعمَرة ضد غنيّة أو مستعمِرة) وتنظيراتها التي كانت سائدة في القرن العشرين.

كانت النتيجة إذن أن التعدّدية الهويّاتية تحوّلت في دول الهامش الإسلامي إلى أيديولوجيا سياسية-اجتماعية تستند إلى الخطاب الطائفي/الإثني وتحاول أن تخلق منه واقعاً تصوّره للناس على أنّه الحقيقة الأبدية الأزليةً. وهو خطاب انتهى بدمغ الحركة الحزبية في العراق بالصفة الطائفية/الإثنية ووصول الأحزاب الشيعية (بآلية بدت شبه إجبارية) إلى السلطة في الجزء العربي من العراق.

لكنّ ذلك -من ناحية أخرى- لم يكن ممكناً لولا أن البنية السياسية العالمية الجديدة لم تعد مركزية. أعني هنا بالمركزية وجود مركز عالمي أو مركزين يستطيع أو يستطيعان التدخّل في كل صغيرة وكبيرة في هذا العالم. إذ أنّ ما حدث بعد سقوط الاتحاد السوفييتي هو ما رأيناه من تضخّم الدور الذي تلعبه القوى الإقليمية. وقد رأينا نتائج ذلك في منطقتنا في اصطفافات القوى في نهايات العقد الأول للقرن الواحد والعشرين. وهي اصطفافات سياسية ترافقت مع ما يناسبها أيديولوجياً.

هذا التوزيع (سياسي/أيديولوجي) ليس جديداً أبداً. إذ أنّ أية سياسة تتوجّه إلى "زبائنها" من الجماهير من خلال خطاب أيديولوجي يستطيع تعبئتهم. الخطاب السياسي بحد ذاته، أي بجوهره، هو خطاب سلطة.

ولذلك فليس هناك جماهير جاهزة للتضحية من أجل سياسيّ يقول لها بصراحة: برنامجي هو أن أحكمكم. وأرجو أن تقبلوا ذلك وتناضلوا في سبيله. ولذلك يُعلن السياسيون عادةً أنّهم يناضلون من أجل العدالة أو الأخلاق أو شرع الله..الخ. لا تختلف هذه القاعدة كثيراً لدى تطبيقها على المستوى العالمي. فقد أعلن جورج بوش الإبن أنّ هدف سياساته العالمية هو نشر الديمقراطية، كما أنّ الولايات المتحدة كانت تسمّي الجزء من العالم الذي تقوده "العالم الحرّ". هذان المصطلحان "الديمقراطية" و"الحريّة" هما إذن أيديولوجيا السياسة الأمريكية. كانت الأيديولوجيا المضادة على الطرف الآخر من العالم هي "الاشتراكية" التي قد تُخفّف إلى "العدالة الاجتماعية". هذا هو إذن أحد المستويات الأساسية للصراع. هناك مستويات أخرى تكمن "في قاع" هذا المستوى، وتتداخل فيه وهي المستوى الاقتصادي، بما فيه مصالح طبقات معيّنة..الخ لكنّها لا يمكن أن تلغي هذا المستوى لدى التحليل الشامل. بل إنّ "الأيديولوجيا" تلعب دوراً في سلوك الفرد نفسه، إذ أنّها الصيغة التي يبرّر فيها ذلك الفرد أفعاله، أو بكلمات ألتوسير: إنها تستدعي الأفراد كفاعلين.

وقد رأينا كيف بدأت السعودية بتصدير السلفية السنّية وتمويلها كأيديولوجيا في خدمة سياستها، ثم كسلاح ضد عدوّها الإقليمي، أي إيران ما بعد الثورة الإسلامية 1979. كما يمكن متابعة التدخّلات الإقليمية في الشأن العراقي من خلال "تجييش" طائفة ما وربطها بالدولة الإقليمية المشابهة طائفياً.

هذا النوع من الأحداث لا يمكن فهمه دون متابعة دقيقة لما يحدث على المستويات الثلاثة الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي محليّاً وعلاقة تغيّراتها بكلّ من صراعات القوى الإقليمية والدولية ذات الصلة. وهو ما حاولت أن أضع خطاطة شديدة العمومية له هنا.

وكما حاولت التوضيح في التمهيد الطويل الذي سبق هذا الفصل فإن التحليل لا يمكن أن يكون شاملاً برصد الجانب الموجب من الوقائع (أي ما حدث) إذ أن الجانب السالب منها مهم بنفس الدرجة (أي ما لم يحدث وما اختفى وما هُزم). وفي موضوعنا فلم يكن ذلك كلّه ممكناً لولا اختفاء/هزيمة الخطاب الحداثوي الذي كان يفرض لغة أخرى للصراعات السياسية من ناحية وغياب الإصلاح الديني الذي يفصل الدين عن الدولة من ناحية أخرى.

تطوّرات القرن الواحد والعشرين المذكورة أعلاه (لبننة الواقع العراقي) استندت أيضاً إلى ما حدث في ربع القرن الذي سبقها، وخاصّة بعد طوفان الصحوة الإسلامية الذي ابتدأ بثورة الخميني التي وجدت أن حدود الهضبة الإيرانية ضيّقة عليها فقررت النزول عنها والانتشار في "مجالها الحيوي" أي جنوب العراق على الأقل ثم مناطق تواجد الشيعة في الخليج ولبنان ثم الحيّز الإسلامي الكبير، وهو ما توقّعه كل من نظام البعث في العراق وأنظمة الخليج (السبب العميق لحرب الثماني سنوات بين الجارين). وقد كان من الواضح أن السلاح لا يكفي للنجاح في هذه الحرب فما لبث صدام حسين أن شنّ "حملته الإيمانية"[43] ولم تلبث السلفية السعودية أن نزلت إلى الميدان العربي والإسلامي والعالمي بميزانية هائلة من البترودولار والكادر الوهّابي الذي كان قد "تأخون" قليلاً ليستطيع التناسب مع الحاضر قدر الإمكان.[44] ولست أدري كيف ستكون مصائر الطائفية في المنطقة العربية-الإسلامية لو لم تكن الدول المحيطة بالخليج العربي شرقاً وغرباً وشمالاً تطوف على بحر من النفط.

[43] ورغم أن تلك الحملة لم تعلن صراحة أنها سنّية، لكنّها انتهت بدعم التديّن عموماً، وخاصّة بين العسكريين والبعثيين، وهو تديّن بدأ إسلامياً وانتهى طائفياً كما نعلم. وهي سيرورة تبدو لي عامّة الدلالة.

[44] مرّت العلاقة ما بين الإخوان المسلمين والحركة الوهّابية بمراحل مختلفة. المرحلة الحالية منها يعرفها القاصي والداني. لكنّ المراحل القديمة مجهولة لدى الناس. يمكن القول عموماً أنّ ما حدث هو تبادل مصالح. الإخوان أعطوا مشايخ الوهّابية البعد العصري والسياسي وما يسمّى

ليس هنا مكان البحث عن الأسباب في فشل الحداثة العربية-الإسلامية. ولا حتّى في البحث عن صحة ذلك التعبير نفسه: فشل الحداثة. إذ يمكن القول أن المسألة تدور حول "شكل الحداثة" الذي اتّخذته تلك البلدان. وهي الطريقة في الفهم التي قادت كاتب "ثقافة الطائفية" إلى اعتبار الحرب الأهلية في لبنان القرن التاسع عشر هي أحد نتائج دخول الحداثة إلى الامبراطورية العثمانية (قانون مساواة الأديان). وهي الطريقة نفسها التي أتحدّث فيها هنا عن عواقب "مابعد الحداثة".

كائنة الأسباب والعوامل المهيّئة ما كانت فقد توصّل الشيخ طه حامد الدليمي إلى الاستنتاج التالي: السنّة في العراق هي الخاسر الأكبر وحتّى "حزبها"، أي الحزب الإسلامي، يتعاون مع أعدائها ويرفض اللجوء إلى مقاومتهم. ولذلك بدأ مشواره الطويل بإعلان الهوية السنية هوية سياسية مناضلة بكل الوسائل بما فيها السلاح.

صناعة "الطائفة المقاومة"

كثيرة هي النظريات التي تحاول تفسير اللجوء الى العمل المسلح في العراق ضد القوات الأمريكية والحكومة المركزية ثم شكل الحرب الأهلية الذي تحوّلت إليه البلاد بعد أن انتشرت الميليشيات الطائفية في جانبي الصراع. وقد حاولنا في هذا الكتاب دائماً أن نؤكّد على العوامل الإطارية الثلاثة، المحلي والإقليمي والدولي، التي يؤدّي إهمال أي منها إلى نقص أو استحالة فهم الأحداث. ولذلك فلن أعود هنا الى هذه النقطة، بل سأركّز على الحركة التي سار فيها الشيخ الدليمي في تطوّره الفكري الذي انتهى إلى التطرّف الذي أشرنا إليه. لأنني أعتقد أن ما أعلن عنه صراحة هو ما يجول في وعي أو لاوعي الكثيرين الى درجة تجعله مفيداً لدراسة نظرية كهذه. إنها دراسة حالة مفردة للوصول الى فهم ظاهرة عامة. يعني كما فعل فرويد مثلاً عندما توصّل من دراسة حالة "دورا" إلى فهم آليات عُصاب الهستيريا. وإذا كان فرويد كان يدرس الهستيريا كاضطراب نفسي (كان يسمى عُصاباً في تلك الأزمنة) فإننا ندرس هنا هستيريا من نوع آخر تنتمي إلى عالم العُصابات الدينيّة.

يتحدث الشيخ عن نشأته فيقول:

"تخرجت من كلية الطب عام 1986. على أن لي ولعاً قديماً – قدم معرفتي الحرف – بالمطالعات الأدبية والدينية، دفعني أكثر من مرة لأن أحاول ترك الدراسة الطبية والالتحاق بكلية الشريعة. لكن القوانين حالت بيني وبين رغبتي. تأثرت بشخصية والدتي وخالي الكبير ملا إبراهيم وأخي الشيخ نوري الذي اغتاله الشيعة سنة 1991 رحمهم الله جميعاً. وممن أخذت العلم عنهم الشيخ سامي رشيد حفظه الله تعالى، وهو من كبار الدعاة والعلماء في العراق. تركت العمل في مجال الطب عام 1994 وتفرغت للخطابة والدعوة والتأليف. ومارست الدعوة في المناطق الجنوبية الشيعية. ألفت كتباً عديدة تقارب الأربعين، تعالج موضوع

"الحركية" (تحمّس إبن باز مثلاً لكتاب معالم في الطريق إلى درجة تقريره ككتاب مطالعة للمدارس الثانوية في السعودية). وفي المقابل ربح الإخوان الدعم المادّي والملجأ الآمن في السعودية ودول الخليج بعد ملاحقتهم في مصر والشام والعراق. لكنّ تأثير "تيّار أهل الحديث" والسلفية عموماً لم يتركا الإخوان بلا تأثير. ونشأت مجموعات إخوانية سلفية معروفة بعد هذا التلاقح. وقد حاولت تحقيب هذه العلاقة بشكل مختصر في كتابي "الرماد الثقيل، الطائفية جذوراً ومصائر". فيمكن العودة إلى تلك المواضع في الكتاب.

الشيعة والتشيع من زواياه المختلفة مثل رسالة القواعد السديدة، ولا بد من لعن الظلام، وأسطورة المذهب الجعفري"[45]

يبدو من هذه السطور أن "الفكرة المتسلّطة" التي يراها ويسمعها كل متابع للشيخ في كل أعماله وهي فكرة "الحرب على التشيّع" ليست مجرّد نتيجة لنزوع سياسي–ديني فحسب، بل إنّ ثمة سبباً شخصياً ثأرياً يكمن خلفها وهو الثأر للأخ. فالأفكار القسرية ليست "فكراً" كما نعلم، بل عُقدة. وهذا قد يفيد في فهم الدافع الشخصي، لكنّ جملة "اغتاله الشيعة" بحد ذاتها (وكأن الشيعة هي عصابة تتآمر لاغتيال بعض الناس) "عَرَض" للاضطراب الفكري العام الذي أصاب المنطقة العربية–الإسلامية بدءاً من المدّ السلفي الذي كان يكاد ينحصر في الجزيرة العربية ثم اجتاح العالم بعد ما سمّي "الصحوة الإسلامية". وهذا يقودنا الى اقتباس ما يخبرنا به عن نفسه في موقع آخر: إذ نقرأ في بداية كتاب "منطق النقض في نقض المنطق السلمي" شيئاً عن تطوّر التوجّهات الفكرية للشيخ الديلمي. وهو كتاب يعلّق فيه على السيّد (محمد أحمد الراشد) أحد رواد العمل السياسي الإسلامي في العراق. فيقول "قرأت له في عقد الثمانينيات من القرن الماضي - وما بعده - وأنا في مقتبل العمر مجموعة من كتبه، التي أعجبتنا كثيراً نحن جيل الصحوة الإسلامية في العراق، وتفاعلنا معها (المنطلق، البوارق، الرقائق، العوائق، المسار، صناعة الحياة، رسائل العين، وغيرها)، ورأينا وسمعنا له بعض الأشرطة المرئية والسمعية.

في تلك الأيام الغابرة المغبرة كنت أقول: لو رجع هؤلاء الدعاة إلى العراق فسيقلبونه رأساً على عقب، وسيشهد البلد نهضة اجتماعية إسلامية لها شأنها وأثرها في المكان والزمان. ورأيتني يوماً أتوهم أنني أمسكت بطرف خيط لما كنت أحلم به. ثم ما أسرع ما أُفلت مني ذلك الخيط! لألتقي الراشد بعدما بدأت أفيق من الحلم أو الوهم في ربيع/2005 أحمل في حقيبتي جثة حلم مذبوح، وعتباً، وعجباً..! وخرجت منه أحمل على كتفي تابوتاً وضع لي فيه تلك الجثة، وهو يشيعها بحسرة وآهة، وأمل ضعيف في مستقبل بعيد ربما سيأتي، أو نذهب إليه نجرجر أقدامنا خطوة خطوة؛ فما عاد العمر - هكذا قال - يسمح له بإثارة المشاكل، ومزاحمة الطارئين في طريق الدعوة. لقد جُمد الرجل، ووضع في شرنقة لم يشأ أن يقطع خيوطها؛ فالبيعة لها استحقاقاتها. وتأريخ نصف قرن له انعكاسه الثقيل في زوايا النفس. هذا ما نطق به: أشارةً أو عبارة. ثم صرت أسمع هنا وهناك عن علاقة متوترة بينه وبين الجماعة، لم يكن يعنيني أن أبحث عميقاً في دوافعها وأسبابها"[46]

إذن فنحن أمام سيرة أنموذجية لتطوّر جزء من جيل الصحوة الإسلامية في الجانب السني من العراق. وهو الجزء الذي تأثّر منذ البداية بالتيّارين اللذين لم تهدأ سرعة جريانهما حتى الآن: تيار السلفية وتيّار الإسلام السياسي على الطريقة الإخوانية ثم أحبطته الطريقة المهادنة التي عالج فيها الحزب الإسلامي الواقع بانخراطه في العملية السياسية من خلال التعاون مع الأحزاب الشيعية. ولعلّ تحليل هذا الإحباط يشرح الكثير. فالحزب الإسلامي لم "يتسلفن" –من كلمة سلفية– كحزب رغم تسلفُن الكثير من أعضائه فُرادى –وخاصة من اشتغل أو درّس في السعودية أو هرب اليها– وظلّ يمارس البراغماتية التي يتطلّبها العمل السياسي وخاصّة في مرحلته العلنيّة والتي جعلته يقبل بلعب دور الممثّل السياسي للسنة العرب. وهذا الاقتصار على السنة العرب ناجم عن انصراف السنة الأكراد عن الاسلام السياسي وتفضيل أغلبيتهم للتعبير عن نفسها سياسياً كقومية كردية تطالب بالاستقلال لا كجزء من الطائفة السنية العراقية ولذلك فهي لا تستخدم اللغة الدينية والمحاججة الطائفية في خطابها السياسي بل اللغة القومية والخطاب العلماني. ولأن الصيغة القديمة "للعمل الإسلامي" العام المتجاوز للطائفية اصطدمت بحقيقة أن "المسلمين بشكل

---

[45] يوميات قضية/ج1، ص 94–95، وهو حوار أجراه خبَّاب بن مروان الحمد ومؤرّخ ب2007/6/30.

[46] منطق النقض في نقض المنطق السلمي. طه الدليمي، ص 2 و3

عام" غير موجودين. الموجود هو سـنة وشـيعة وكرد، ولكل تنظيماته الخاصـة. وإذا كان ذلك السـلوك البراغماتي طبيعياً بالنسبة للإخوان لأنّه من مستلزمات السياسة العلنية التي مارسوها في كل مكان أمكنهم فيه ذلك فإنّه غير مفهوم أبداً لشـخص تأدلج على أيديهم بأيديولوجيا من عناوينها الكبرى "الحاكمية" وخاصـة في المرحلة القطبية من مسـار الدعوة الإخوانية، وما أدراك ما الحاكمية! إنها تكاد تكون بعكس البراغماتية إذا تُرجمت واقعياً.

غير أن الشيخ الدليمي هو ابن الثمانينات فكرياً كما رأينا وعقد الثمانينات في العراق صبغته الدماء التي تبادل سفحها الجنود العراقيون والإيرانيون على مدى ثماني سنوات متواصلة. وكانت تدور بموازاة تلك المعارك معارك موازية على صعيد السياسة والأيديولوجيا، محلياً وإقليمياً وعالمياً، كما هو الحال في كل معارك التاريخ الحديث الكبرى. كما أنّه العقد الذي تحوّل فيه التحالف بين الملكيّتين السعودية والبهلوية ضدّ اليسار الإقليمي والعالمي إلى مواجهة سياسية–أيديولوجية بين السعودية السلفية وإيران الشيعية. حتّى صدّام حسين البعثي لم يجد طريقاً أخرى غير أن ينخرط في هذه "الحروب الإيمانية" إيّاها أيضاً ويعلن حملته الإيمانية الشهيرة كما نعرف. قد تكون هذه الظروف الموضوعية الناظمة للتطوّر الفكري للدليمي هي التي حدّدت أطره النظرية وتعريفاته للصراع وخاصة تعريف العدوّ بأنه "الإيراني/الفارسي–المجوسي–الشيعي" وعلى أن تلك التوصيفات الثلاثة هي في الواقع للجوهر نفسه وانطلق ينظّر لذلك مجنّداً الواقع والخيال، الحاضر والماضي، العلم والخرافة، الإمكانيات الشخصية كشيخ جامع وداعية وعلاقاته العامة بإخوان العراق وغيرهم.. لكنّ تلك التوصيفات للعدو تستدعي توصيفات للصديق مضادة تماماً أي "العراقي/العربي–الإسلامي–السنّي" وهذا الترتيب لا يطابق الأولويات التي سيحدّدها فيما بعد (أي العقدين الأول والثاني من القرن الحالي) بالترتيب التالي: سني–عربي ثم عراقي ثم إسلامي (وهو يعني في الواقع سني أيضاً).. وهو التحديد الهوياتي الذي سيدفعه الى تبنّي برنامج سياسي يناسبه هو برنامج الفيدرالية في العراق لكي يستطيع السنة العراقيون التخلّص من التحكّم الشيعي في عالمهم الثقافي ويستطيع أشخاص كالدليمي أن يصبحوا قادة الفكر والسياسة.

واذا بقينا نسترشد بالفهم البنيوي للأحداث نستطيع أن نسمّي هذا الاصطفاف الهوياتي أيضاً "التعصّب الهويّاتي المضاد" إذا اعتبرنا أن الأحزاب الشيعية العراقية قد ساهمت بإثارته فيما بعد بقلبها للعراق من بلد شبه علماني إلى بلد يمتلك فيه المرجع الشيعي الأعلى حق الفيتو على أي قرار تتخذه الحكومة. هذه الحكومة نفسها التي ستكون جزءاً من دولة يرأس برلمانها رجل من "الحزب الإسلامي" إيّاه! وفي الوقت الذي نتوقّع فيه من مُنَظِّر علماني أن يردّ على هذه التطوّرات بالدعوة إلى علمانية ديمقراطية لا دور فيها للأحزاب الدينية، نجد أن ردّ فعل المنظّر الإسلامي–الصَحوي سيكون ببساطة تعصّباً هويّاتيّاً مضادّاً.

وعندما يشعر بأن "هويّته المضادّة" –أي السنّية– تكاد تُعاني من "عدم تعيين" سببه أن حدودها غائمة بسبب التعميم الإسلامي الإخواني القديم وبسبب موقعها في العالم الإسلامي ككل كطائفة الأكثرية التي يفترض أن تلعب دور الأخت الكبرى التي لا تحتاج إلى تمايز خاص. لذلك فقد افتقرت الى الكثير ممّا يتوفّر للشيعة من عناصر "الفلكلور الطائفي" الذي يلهب المشاعر ويؤمن اللحمة العاطفية الجمعية. لذلك كلّه شمّر الشيخ الدليمي عن ساعد الجد وبدأ بإعادة كتابة التاريخ ليعبّئ هذه "الفراغات". فهو يقول في إحدى مداخلاته (وإن في سياق آخر) ما معناه "لقد خسرنا الواقع فيجب ألا نخسر التاريخ". وهكذا فقد أعاد رواية "الأساطير المؤسّسة" الكبرى كمقتل عمر وعثمان مثلاً كمؤامرات كبرى بدأت في التاريخ الباكر ولم تنته حتى اليوم من قبل العدو الثابت والأكيد الذي هو الفرس وصنيعتهم أي الشيعة...الخ. وبذلك أصبح لدى السنّة كل ما عند الطائفة–الخصم أي الشيعة،. لقد كان بذلك كلّه يقوم "بصناعة" الطائفة السنّية دون أن يدري. ولم يكتف الرجل بالعمل التنظيري طبعاً، إذ أنّه أنشأ تياراً سياسياً وأجهزة إعلامية تروّج له (القادسية وقناة خاصة بالتيار السني في العراق).

جرى ذلك على دفعات طبعاً لكن بوتيرة ثابتة ودون تردّد أو نكوص. هذا الهوس الهويّاتي عنده يمكن رصده حتى في عناوين كتبه الأولى ككتاب "لا بد من لعن الظلام" الصادر في آذار 2002، أي قبل الغزو الأمريكي للعراق بأكثر من عام كامل. وفيه يهاجم "السياسة الترضوية" للدعاة الإسلاميين الذين يحاولون التوفيق بين السنة والشيعة سياسياً على الأقل، ويحاول إثبات أن الصراع بينهما هو صراع تاريخي على كل المستويات الممكنة، حتّى أنّه يلجأ الى التحليل العنصري فيعتبر العراق جبهة الساميين ضد الآريين الفرس من جهة ثم جبهة العرب ضد العجم إياهم ثم جبهة الإسلام ضد المجوس الذي يلبس قناعاً شيعياً ...الخ. لكنّ العنوان نفسه لافت للنظر فالرجل يؤكّد من خلاله على أولوية لعن الظلام على إشعال شمعة، ولو لفظياً. كانت تلك المرحلة بالنسبة للدليمي هي مرحلة دعوة الى التحوّل الى المذهب السنّي. بل إنه يؤكد على أنه مارس الدعوة في مدن جنوب العراق، أي المدن ذات الأغلبية الشيعية.

سيتّخذ مشروعه شكلاً آخر في "يوميات قضية" أي عام 2007 في مقابلة يشرح فيها الخطوات العملية لتنفيذ مشروعه العتيد: "أما الأسلوب الأمثل في التعامل معهم، فهو – كما وصفته في سؤالك الكريم – المواجهة.

وهو يقوم على العناصر التالية:

1. سحب المشروعية الدينية من الشيعة، ببيان حقيقة دينهم ومعتقدهم، والإعلان بفضح أباطيلهم وتاريخهم وجرائمهم، ثم بيان الحق الذي تركوه، والدين الصحيح الذي نبذوه. على أن بيان سبيل المجرمين مقدم على بيان سبيل المؤمنين. ويجب أن يكون الطرح قوياً وواثقاً، مكرراً ومؤكداً، هجومياً لا دفاعياً.

2. تحصين الصف الداخلي لأهل السنة، ببيان خطر الشيعة عليهم وعلى وجودهم حكاماً ومحكومين، وبيان الدين الصحيح. والتأكيد على أن الولاء للعقيدة دون غيرها. وأن من يشتم الصديق والفاروق ويكفر الصحابة، ويطعن بعرض الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكن إلا أن يكفرنا ويعادينا. والتاريخ شاهد.

3. هذان الأمران سيفجران طاقات الأمة ضد مشروعهم على اختلاف الصعد: دعوية وسياسية وعسكرية وغيرها.

4. فيما يخص الدعوة علينا أن ننهج أسـلوب التغيير الجمعي، وليس التغيير الفردي. وهذا فصـلته في آخر مقال لي على موقعنا المنوه عنه آنفاً."[47]

وهنا نرى أنّه لم يعد يؤمن بدعوة "الفرد الشـيعي الضـالّ" الى الطريق "القويم" ولكن بما يسـمّيه "التغيير الجمعي" باسـتخدام كل "طاقات الأمة" الممكنة بما فيها العسـكرية وهو الأمر الذي يمكن أن يفضـي حتماً الى الحرب الأهلية والتقسيم في بلد كالعراق.

وفي عام 2012 نجده قد بدأ يفقد الأمل في نجاح مشروعه الصدامي فيلجأ إلى مشروع "التقسيم المخفّف" أي الفيدرالية والتأكيد على الهوية السنّية والنظر إليها كجوهر شبه قومي واعتمادها كأساس لذلك النظام الفيدرالي: يقول في مقابلة مع صفحة الكترونية: "..فعندنا الهوية السنية مفقودة فكيف تبني مشروعاً سنياً بدون هوية؟! هذا لا يمكن؛ فلا بد من استرجاع الهوية السنية، وجعل السنة يشعرون بكيانهم كسنة عرب، لا كعراقيين، أنا سني عربي أولاً بعد ذلك أفكر في العراق، وبعد ذلك أفكر في العرب المسلمين، بعد ذلك أفكر في المسلمين عموماً، بهذا أنا أفكر في بيتي قبل جيراني وجيراني قبل المنطقة التي أنا فيها وهكذا {وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ} [الأنفال :من الآية75]، هذا أحد الأسباب (أننا) الآن نحن مستبشرون أن السنة العرب بدؤوا يحسون بأنفسهم كسنة عرب، وعندنا مشروع بنيناه على الهوية السنة (السنية)"[48] (ما بين الأقواس التوضيحية هو من عندي) . وكشيخ حقيقي لا بد طبعاً من فتوى تجعل الإسلام بطبيعته فيدرالياً وهو بالضبط ما يفعله الدليمي: " فكيف تستطيع أن تقود شعوباً بهذه المكونات المختلفة ما لم يكن هناك نوع من التوافق السياسي الذي هو الفيدرالية، بل إن الإسلام لو دققت في نظامه ستكتشف فيه أنه حكم العالم بنظام يشبه الفيدرالية؛ فالفيدرالية حل وليست مشكلة؛" [49]

كان هذا بعد بداية الربيع العربي كما هو واضـح من التاريخ وفي المقابلة نفسـها يرد السـؤال عن رأيه بالثورة السورية فيبدي الشيخ استبشاره بها وبما جاءت به من "وعي الهوية السنّية"، وهو الأمر الذي يُفهم من الاقتباس السابق أيضاً.

في نفس المقابلة يعلن الشيخ الانحياز الذي كان يبدو ضمناً في السابق. فبعد أن يؤكد ضرورة بناء تيار سياسي يحمل مشروعه السني يسأله محرّر الصفحة عن الأطراف التي يمكن أن تكون نواة لهذا التيار من بين التجمعات الإسلامية الموجودة. فيقول: " الذي يصلح أخي كنواة للتيار هم الشريحة المتدينة الواعية، لا سيما الشريحة التي تنهج المنهج السلفي وطبعاً له أسبابه فالإخوان المسلمون في العراق أرى أن مشروعهم لا يؤدي إلى نتيجة في هذا السياق، والتيار السلفي الموجود في العراق تيار غير متكون، بمعنى أنه متجمع ووارد أن يتجمع على قضية سنية لأن العدو الشيعي حاضر أمامه الآن، وقد بدأ الأمر على هذا الأساس؛ فالمقاومة في

47 يوميات قضية ص 96

48 من مقابلة منشورة في شبكة الدفاع عن السنة، 2012/4/5

49 المصدر السابق نفسه

جانب كبير هي مقاومة من المساجد، انطلقت مقاومة دينية، وكثير من المقاومة ـــ برغم أنه لا يتوفر لدي إحصائية ـــ هي مقاومة سلفية أعني الغالب عليها". وسيسمّي تياره هذا التيار السني كما نعرف ونقرأ الاسم على التسجيلات المصورة التي سنراها كثيراً فيما بعد..

وانسجاماً مع هذا النسق الثابت من التفكير سنجد الشيخ طه الدليمي يكاد يطير من الفرح لدى دخول قوات تنظيم "الدولة الإسلامية" الموصل. انظر إليه يبدأ مقابلة طويلة مع قناة صفا[50] بالقول : "الحمد لله الذي صدق وعده، أنجز وعده، ونصر عبده وهزم جيش أحزاب الشيعة وحده.."

لم يتحمس لإعلان الخلافة بسبب اعتقاده أن الخلافة أكبر بكثير من إمكانيات تنظيم الدولة الاسلامية، إذ أن الخلافة تعني برأيه الامبراطورية. وبعد استعادة الحكومة المركزية للموصل رأيناه يعود الى "نضاله المدني" ورغم استمراره بالدعوة للفيدرالية والإقليم السني فإنه بدأ يتحدث أحياناً عن تدويل القضية السنّية العربية في العراق.. والمتابع لأحاديثه يكاد يرصد هدفاً ثابتاً لسياسته لا يتغير مهما تغيرت الظروف وهو القضاء على النفوذ الإيراني في العراق وهذا يعني حسب تعريفاته الخاصة القضاء على الشيعة وأحزابها دون التفريق بين الشيعة العرب والشيعة الفرس، إذ أنهم كلهم مجوس كما يقول في أكثر مكان (راجع مثلاً أحاديثه على اليوتيوب بخصوص زيارتي كل من مقتدى الصدر ورئيس الوزراء العراقي العبّادي للسعودية). ومن الواضح أن تلك السياسة كانت هي نفسها ناظم السياسة السعودية في المنطقة مما أدّى الى تلاق طبيعيّ بين السياستين. فلم نلبث أن أصبحنا نسمع له خطباً آخرها في هذه الأيام (تموز 2018) يقول فيها "نحن نفرح لكل ضربة تنالها ايران من أي جهة كانت ويبدأ بالتعداد: اسرائيل..." ثم يعلن أن السعودية هي من يقود الآن الحرب على إيران ومن لم يكن مع السعودية فهو حتماً مع إيران... وهذا المنطق الثنوي (dichotomistic) يناسب من الناحية السيكولوجية المحضة شخصية هذا الرجل وينسجم تماماً مع كل ما كتبه تقريباً وهو أمر نادر في عالم الفكر.

الدليمي والإخوان (الحزب الاسلامي العراقي)

يبدو للوهلة الأولى أن جهود هؤلاء "الهويّاتيين السنيّين" الذين يمثّلهم الشيخ الدليمي تسير بعكس سياسات "الحزب الإسلامي"، إذ أنّهم يعملون على تأجيج الحرب الطائفية، بينما يجلس سياسيو الحزب في مقاعد الحكومة والبرلمان مع ممثلي الطائفة الخصم ويزورون إيران رسمياً: يقول الدليمي بهذه المناسبة:
"قبل أيام وجهت إيران إلى أياد علاوي دعوة رسمية لزيارتها. فإذا به يصرح ويتحدث عن (العلاقات الطيبة بين البلدين)، وينفي أن لإيران يداً في التدخل في شؤون العراق...إلخ!!! فقلت في نفسي: حقاً إن هؤلاء قد

---

[50] https://youtu.be/VXigQDv3STQ

فقدوا الحياء! أين هذا من تصريحاته – التي تناقلتها وكالات الأخبار ومحطات الفضاء – عن شكواه فيما سبق من تدخل إيران؟ ثم إذا أنا أتراجع بعد برهة قصيرة، وأقول: علامَ نعتب على مثل هذا العميل العلماني الذي لا دين له ولا مبدأ، ورئيس (الحزب الإسلامي) قد فعلها من قبل؟! يذهب إلى إيران فيصرح بـ(العلاقات الطيبة بين البلدين المسلمين الجارين). ويقول: لا دليل على تدخل إيران في شؤون العراق. ثم بعد مدة تحسب بالشهور لا بالسنين يخرج على قناة (بغداد) الفضائية، ليقول: إن مخابرات إيران تصول وتجول في العراق. وأنا قد قلت هذا من قبل، وصرحت به للمسؤولين الإيرانيين حين زيارتي لهم في إيران. وقد زرتها ثلاث مرات!

هل لاحظتم المفارقة؟ بين سكوت علمائنا و(إسلاموينا) عن ذكر اسم إيران..؟"[51]. ويبدو من كلمة "إسلامويين" التي يستخدمها هنا أنّه لم يعد يعترف بهم كإسلاميين. ومن شأن ذلك أن يؤشّر على طلاق نهائي بين التيّارين. وهذا "الهجاء" سنظل نسمعه حتى النهاية في أدبيات الدليمي.

فهل الفرق ما بين "التيار السنّي" –تيار الدليمي– والحزب الإسلامي هو فرق نوعي فعلاً، أم أن سبب الخلاف هو التنافس على تمثيل الطائفة نفسها؟

يحدّثنا الدليمي نفسه عن اللحظة التي اقتنع فيها بأن "الإسلاميين" العراقيين (وهو يقصد الحزب الإسلامي) قد أعماهم كرههم لصدام حسين عن رؤية الخطر الإيراني/الشيعي. كان ذلك خلال الحرب العراقية– الإيرانية حيث كانوا يراهنون على أن هذه الحرب ستُسقط صداماً وكأن هذا هو كل ما يهمّهم. وهذا ما جعله يشعر بخيبة الأمل منهم وبعد انتهاء الحرب بدأ يشقّ طريقه الخاصة التي ترى العدو الأكبر لا في أمريكا ولا في روسيا بل في إيران والشيعة عموماً باعتبار أن التشيّع هو بحد ذاته مؤامرة فارسية. أما الحزب الإسلامي فقد انخرط باللعبة السياسية التي تحتّم عليه الاعتراف بهيمنة الأحزاب الشيعية على السلطة وتقاسم الأدوار معها.

خيبة الأمل هذه جعلت الشيخ طه الدليمي يفتح الملفّات القديمة للإخوان وخاصّة فكرة التقريب بين المذاهب التي كان الهدف من ورائها تأكيد الوحدة الإسلامية:

"من أوضح الأمثلة على الخلل المستصحب منذ التأسيس موقف الإمام حسن البنا رحمه الله تعالى من قضية (التقريب) بين أهل السنة والشيعة. فقد كان على رأس الداعين لها، ومن مؤسسي (دار التقريب) في مصر وأحد العاملين الناشطين فيها. كان الثعلب الفارسي الشيعي محمد القمي الذي خدع شيخ الأزهر محمود شلتوت وغيره من علماء مصر فأسس دار التقريب في القاهرة ينزل ضيفاً على الإخوان في

[51] يوميات قضية ج1، مقالة افتتاحية مؤرخة 2006/6/14

المركز العام كلما زار القاهرة، وظل يتردد عليهم فترة طويلة كما ذكر المرشد الأسبق الأستاذ عمر التلمساني في أكثر من كتاب مثل (ذكريات لا مذكرات) وغيره."[52]

وكيلا يعتقد أحد أن المسألة أصلها عملية احتيال من قبل "الثعلب الفارسي الشيعي محمد القمي" كما جاء أعلاه يورد الدليمي أسماء اخرى أحدها هو الخميني نفسه: " وإضافة إلى القمي فقد كانت للإمام البنا علاقة مع الإيراني آية الله كاشاني. ولهذا قال من قال: "إن الشيخ حسن البنا كان أول من أدخل عمامة شيعية إلى مصر". "يؤكد نقابي إخواني سابق أن الخوميني التقى الشيخ حسن البنا في مقر الإخوان القديم بالدرب الأحمر عام 1945 وكان الخوميني ساعتها يمثل أحد رجال الدين الشباب في إيران وكان هذا اللقاء بمثابة بداية التنسيق لبدء عملية التقريب بين المذاهب والذي كان يتبناه البنا في ذلك الوقت[53].هذه العلاقة المبكّرة بالخميني سيقيّض لها أن تنتج روابط مستقبلية:

"وقبيل مغادرة زعيم الثورة الإيرانية 'آية الله الخوميني' مقر إقامته بباريس بعد نجاح الثورة الإسلامية وطرد الشاه عام 1979 التقى به محمد مهدي عاكف المرشد الحالي لجماعة الإخوان وكان ساعتها مسئولاً عن النواة الأولى للتنظيم الدولي للإخوان وقد عبر عاكف خلال لقائه بالخوميني عن دعم الإخوان ومباركتهم للثورة الوليدة، وفي المقابل طلب الخوميني دعما إعلاميا من الإخوان لإيران الإسلامية في الدول العربية التي يتواجد فيها الإخوان بكثافة مثل مصر والجزائر والمغرب ودول الخليج وهو نفس الطلب الذي كرره الخوميني أيضا خلال لقائه بأول وفد إخواني حضر إلى طهران لتهنئته بنجاح الثورة

وكان بين الأستاذ سيد قطب رحمه الله وبين أقطاب منهم مثل نواب صفوي مؤسس جماعة "فدائيان إسلام" علاقات وثيقة، ودعاه إلى زيارة مصر عام 1954 ولبى دعوته. وفي يوم 12 كانون الثاني 1954 احتشد الإخوان في جامعة القاهرة للاحتفال بمناسبة معينة لهم، وحضر نواب صفوي الاحتفال، ولكن محمولاً على أكتاف جمهور من طلاب الإخوان حتى أوصلوه إلى المنصة! وكان يخدعهم بالخطاب عن فلسطين، ومهاجمة الحكام. كما زار سوريا وقابل الشيخ مصطفى السباعي المراقب العام للإخوان، وزار الأردن والتقى الإخوان هناك".[54]

ويستمر الشيخ الدليمي في كتابه باستعراض هذه العلاقات وامتدادها مع الزمن لتصل الى نهاياتها المحتومة التي كان يمكن برأيه تفاديها من البداية لو أخلص الإخوان للهويّة. لكنهم "أضاعوا الهوية فأضاعوا القضية" وهي جملة نقرأها ونسمعها منه باستمرار. ولن يفهم القارئ كلمة "القضية" هنا باللجوء الى الأدبيات الإسلامية المعهودة. "فقضية" الشيخ الدليمي لها تعريف مختلف فعلاً و"دليميّ" بامتياز:

---

[52] من كتاب الدليمي "منطق النقض في نقض المنطق"، ص 41.

[53] المصدر نفسه، ص41.

[54] المصدر نفسه، ص41.

"إننا في العراق نواجه – ومنذ فجر التاريخ – خطراً هو أكبر الأخطار، بل هو مجمع الشر وأم الخبائث من الشرك والنفاق واستباحة الدماء والأموال والأعراض والطائفية والفرقة والتآمر والكيد والدس والاغتيال الفكري والجسدي والولاء للأجنبي والطعن في الكتاب والسنة والتاريخ والرموز...الخ. وقد استطاع أن يجند لصالحه الملايين.
هذا الخطر هو الشعوبية أو المجوسية المقنعة. إنه التشيع الفارسي أو الغزو الشرقي. فالوقوف بوجه هذا الخطر هو قضيتنا الأولى."[55]

نرى هنا وبكل وضوح كيف يتم تحويل العدو الديني/الطائفي إلى عدو قومي وبالعكس. وهذا يؤدي إلى تحويل الهوية الطائفية الى "قومية" وهو نفسه ما رأينا في تمهيد هذا الكتاب أنه كان المهمة الكبرى للفرنسيين في سوريا ولغيرهم من المستعمرين في بلاد أخرى.

ولأن المسألة بهذه الضخامة يعيد الشيخ الدليمي، كما قلنا هنا أكثر من مرة، كتابة التاريخ من أجل صياغة وإثبات سرديته الخاصة:

"إيران أيها السادة إمبراطورية الشر، والشيطان الأكبر! تعتبر العراق جزءاً منها! تدفعها نفسية جمعية منحرفة، يغذيها إرث استعماري قديم قدم التاريخ. فهي كانت تغزوه دائماً، وتستوطنه ما قدرت على ذلك. وتقيم فيه المئات من السنين. كان آخرها قبل الفتح الإسلامي، وقد استمر إجمالاً ألفاً ومائة وخمسة وسبعين عاماً. من سنة 539 ق.م. إلى سنة 636 ب. م. ولطالما غزت إيران العراق قبل ذلك – وبعده – وأقامت فيه، حتى يتهيأ لها من يطردها خلف الحدود. فتنسحب ولها تغيظ وزفير، لتعد العدة، وتعيد الكرة مرة أخرى. فما من حضارة قامت في العراق إلا وكان تدميرها على يد شعوب إيران: وهذه هي المراكز الحضارية الستة في التاريخ التي قامت في العراق، وأماكنها وتاريخ تدميرها على يد إيران:

- أكد (2160 ق. م.) في اليوسفية
- وسومر (2006 ق. م.) في الناصرية
- وآشور (612 ق. م.) في نينوى
- وبابل (539 ق.م.) في بابل
- والحضر (242 ب. م.) في نينوى
- وبغداد (1258 ب.م. و 2003 ب. م.).[56]

ونقرأ في المصدر نفسه والصفحة نفسها:

"ومن إيران انطلقت الحركة الشعوبية الحاقدة ضد العرب، تتآمر في سبيل تشويه مآثرهم، وتحريف تاريخهم، والقضاء على ملكهم، وحضارتهم ودينهم. وشجعها الحكام الإيرانيون – وأولهم البويهيون – واحتضنوها، ودعموا دعاتها.

---

[55] يوميات قضية الجزء الأول ص 5-6
[56] المصدر نفسه، ص 73

وظلت إيران تحلم بإعادة العراق إلى إمبراطوريتها، وضمه إليها، وتحن إلى سابق عهدها قبل الإسلام. وما الاحتلال البويهي الذي استمر قرناً ونيفاً إلا صورة من صور تحقيق ذلك الحلم. واحتل الصفويون بغداد مرتين.

ولا تخفي إيران اليوم حلمها في ضم دول الخليج والعراق تحت جناحها! وقد ضمت غيره من قبل كالأحواز والجزر الإماراتية الثلاث، ومساحات شاسعة من أرض العراق الحدودية."

إنها سردية واضحة ثابته بسيطة ككل السرديات الأيديولوجية.

وانسجاماً مع هذه السردية فلا بد لتاريخ الشيعة أن يتّخذ شكل المؤامرة ضمن الإطار الهويّاتي نفسه:

"أول من بذر بذرة التشيع هو كسرى يزدجرد، بعد معركة نهاوند التي انهزم فيها الفرس مباشرة، حين عقد يزدجرد المهزوم مؤتمره المعروف باسم (مؤتمر نهاوند)، وانتهى المؤتمرون إلى قرار يقضي بدخول جمع منهم في دين الإسلام لأجل هدمه من الداخل. وكانت أول ثماره السامة تسلل المجوسي أبي لؤلؤة النهاوندي، صاحب المرقد المعروف اليوم في إيران، إلى عاصمة العرب، ثم نجاحه في قتل رأسهم عمر بن الخطاب، بعد سنتين من المؤتمر فقط! وبدأت قصة طويلة، حتى جاء عبد الكريم قاسم الذي قضى على الحكم الملكي في سنة 1958 – وكانت أمه شيعية من الجنوب – فقام بتوطين الشيعة وغالبهم من المعدان وسكنة الأهوار المعروفين بالشروقيين أو الشروكيين وهم – في غالبيتهم – ينحدرون من أصول غير عربية، قدموا من بلوشستان ولورستان وإيران والهند وباكستان، ودخلوا العراق منذ مئات السنين، وعلى شكل موجات مع جيوش الفتح، وظلوا مستقرين فيه بدون وثائق هوية أو جنسيات أو جوازات سفر حتى جاء عبد الكريم ومنحهم الجنسية العراقية، وشيد لهم المجمعات السكنية حول العاصمة بغداد. ورغم حصولهم على الجنسية العراقية فإنهم ظلوا محتفظين بأصولهم العرقية؛ ما يجعلهم يغلبون فطرياً الانتماء الطائفي والمذهبي على الانتماء الوطني. أما العراق الحديث – والقديم أيضاً – فقد قام على أكتاف أهله من أهل السنة، وغيرهم من الأصلاء، وفيهم قلة من الشيعة، الذين انحصر عموم دورهم في المعارضة السلبية بكل معانيها. إلا ما بدر منهم بفعل القوة كما حصل من قتال الشيعة للعدو الإيراني في الثمانينيات، فإن أكثر من قاتل منهم كان بدافع الخوف من الحكومة." يوميات قضية ج1، ص 99[57]

وهنا نرى أيضاً انطباق هوية "سنّي" مع هوية "عراقي" من ناحية وانطباق الصفة الطائفية "سنّي" أيضاً مع الصفة الانتمائية الإيجابية "وطني". وبهذا فحدود الطائفة هي نفسها حدود الوطن.

هذا على صعيد السردية التاريخية. لكنّ إعادة "صناعة الطائفة" بهذا الشكل تستدعي سردية تنسف الأساس الإيديولوجي للطائفة التي تنافس على تأويل النص المقدس المشترك. وهذا ما قام به الدليمي على كل الأصعدة الممكنة. الدوغما/العقيدة، الفقه والطقس.. محاولاً تدمير أي أساس يستند إلى القرآن والحديث النبوي يمكن أن يبرّر عقائد المهدي المنتظر أو عصمة الأئمة أو خصوصيات آل البيت، أو حتّى أن الفقه الشيعي يستند فعلاً إلى ما قاله أولئك الأئمة. وكمثال على المنطق الذي ينتاول فيه هذه

[57] هذا الاقتباس ككل الاقتباسات الأخرى مأخوذ مباشرة من كتب الشيخ الدكتور الدليمي بنسخها الألكترونية والموجودة في أكثر من صفحة، منها "سنة أوشيعة"، زاوية "المكتبة". أنظر قائمة المراجع

المسائل أعرض هنا مقطعاً من كتابه حول الفقه الجعفري. وهو يتناول صحة نقل فقه الأئمة وخاصة جعفر الصادق الذي تُنسب إليه الطائفة فيقال "الجعفرية" كونه أحد أكبر مؤسّسي فقهها:

"لا بد أن أمراً غير عادي قد حصـل مع هؤلاء الأئمة! وإلا كيف يعقل أن أحد عشـر –أو اثني عشـر– عالماً في مذهب واحد لا يكتب واحد منهم كتاباً فقهياً أو حديثياً واحداً فيه، بينما لكل مذهب من المذاهب الأخرى إمام واحد فقط ، وقد كتب وألف كتباً عديدة ؟!!!

أمّا أنه لم يكتب واحد منهم قط ، فهذا لا يمكن تصـــديقه. وأما أن يكون قد كتبت كتب، وألفت مؤلفات لكنها ضاعت، فهذا يصعب أن يحدث: إذ كيف يمكن قبول أمر يتكرر مع أحد عشر عالماً على التوالي؟ مع أنه لم يحدث مثله لأي عالم من علماء المذاهب الأخرى!!

لا بد من تفسير آخر!

لقد تأملت في هذه المفارقة الكبيرة فلم أجد أقرب من فرضـــية أو (نظرية المؤامرة)! لا بد أن يكون الأمر مبيتاً ومقصوداً!

لقد ألّف هؤلاء الأئمة –أو بعضهم على الأقل– لكن مؤلفاتهم كانت تصادر من قبل أناس يحرصون على الظهور بمظهر الأتباع ثم يقومون بإتلافها حتى يتمكنوا من التلاعب بما ينسب إليهم بعد اختفاء (أولياته)! وعوضوا ذلك بكم هائل من الروايات المزيفة، المغلفة بالتعصب لهم والتظاهر بحبهم والحرص على الانتساب إليهم، مع الغلو في ذلك –وكل غالٍ كاذب– حتى يتمكنوا من خداع الجمهور وجعله مهيأً لأن يصدق دعواهم. والتي أسخف ما فيها أنهم ينعون على غيرهم أنهم مخالفون لـ(مذهب أهل البيت)، ويدعونهم بإلحاح إلى ترك مذاهبهم والخروج منها إلى هذا (المذهب) الذي ليس في حقيبته كتاب واحد تركه جعفر الصادق، أو غيره من الأئمة يمكن أن تكون به (إمامياً) أو (جعفرياً) بحق!"[58]

إذن فهي المؤامرة نفسها التي رأيناها من قبل وسنراها في كل ما يتعلّق بالشيعة. كل هذا المذهب هو عند صاحبنا مؤامرة ككل ما يفعله الفرس ومازالوا يفعلونه وفق نظريته البسيطة ولكن الثابتة. ولعل كاتباً آخر يريد التوفيق بين المذاهب والطوائف سيخرج من الحقيقة التاريخية نفسها، أي غياب مؤلّفات مكتوبة للأئمة الأحد عشر سيستنتج أن أولئك الأئمة لم يكن مرادهم وضع مذهب جديد أصلاً، بل كانوا نوعا من الحركة السياسية المعارضة ولذلك يم يشغلوا أنفسهم بوضع كتب تؤسس لفقه متكامل جديد.

---

[58] من كتاب الدليمي "أسطورة المذهب الجعفري" ص 10-11

هذه النظرة التوفيقية كانت في أصل رؤية حسن البنا والتيار الإخواني من بعده. وهي الذات كانت هدفاً لهجوم الشيخ الدليمي الشرس كما رأينا أعلاه. فهو يعتبر أي محاولة للتوفيق بين المذهبين أو الطائفتين عملاً عبثياً لأنهما نقيضان لا يلتقيان. والشكل الوحيد الممكن هو التعايش داخل دولة يحكمها السنّة: ففي جوابه على السؤال: أيلتقي النقيضان : السنَّة والشيعة ، بعد المحاولات الكثيرة الداعية للتقريب بينهما؟

يقول: "– ها أنت تقول "نقيضان"! وهل رأيت نقيضين يلتقيان؟ وقد فشلت جميع محاولات التقريب على الإطلاق. على أن التقريب نوعان: تقريب ديني، وهذا مستحيل التحقيق لتعلق الخلاف بالأصول. فالتسنن والتشيع دينان مختلفان جذرياً، وليس بينهما من المشتركات إلا بعض الأسماء التي أفرغها الشيعة من مدلولاتها. اللهم إلا إذا ترك أحد الفريقين دينهم، والتحقوا بالدين الآخر. والنوع الآخر من التقريب سياسي. وهذا ممكن نظرياً، كما حاول الرسول صلى الله عليه وسلم مع اليهود. لكنه صعب – إن لم يكن مستحيلاً – عملياً؛ بسبب فساد نية قادة الشيعة فيه. وهم منطقيون في ذلك مع أنفسهم؛ لأن عقيدتهم تأباه عليهم. وهذا هو السر في أن الشيعة – إذا تمكنوا قاموا باضطهاد ومحاولة اجتثاث أهل السنة. والأمر لا يستقيم في دولة إلا بحكم سني يعلم الحق، ويرحم الخلق. وشرار السنة في إدارة الحكم أصلح للرعية – سنة وشيعة – من خيار الشيعة. والواقع والتاريخ شاهد." [59]

فهل تخلّى تيّار الإسلام السياسي التقليدي الذي يعلن عادة معاداته للطائفية عن "الحلم الإسلامي العام" الذي بدأ التنظير له في نهاية العشرينات كما رأينا وتحوّل عامداً متعمداً الى جماعة سياسية أقصى طموحها أن تحتكر التمثيل السياسي لطائفتها في نهاية السبعينات؟

لعل استعراض تعامل الإخوان المسلمين مع مسألة طبيعة الهوية الإسلامية من الناحية النظرية ثم المسارات الواقعية التي بدأت تلك الهوية تتخذها هي درس بحد ذاته على تأثير المرحلة التاريخية وشروطها على عمل أي مجموعة سياسية. فالوقائع تقول بأن ذلك التيّار هو من بنى الأساس الاجتماعي الذي سيسمح بالتطييف السياسي عندما تسمح المرحلة التاريخية بذلك، أي كما حصل في مرحلة الصحوة الإسلامية في نهاية السبعينات ثم في الثمانينات وما بعدها رغم أنه كان يخطط للعكس، أو يعلن العكس على الأقل. أي أن حسن البنا أسّس موضوعياً لما سيقوم به طه الدليمي رغم أنه كان يقول بعكسه. لقد كان الإخوان "يطيّفون" واقعياً في الوقت نفسه الذي يعلنون فيه عداءهم للطائفية نظرياً، بل ويشاركون في منتديات للتقريب بين المذاهب ولا يستبعدون انضمام الأفراد الشيعة لهم بالضرورة. بل لقد ذُكر الكثير من

[59] يوميات قضية، مصدر سابق، ص 95

الأفراد الشيعة الذين انضموا لحزب التحرير الإسلامي في العراق (في فترة وجود المؤسس الشيخ تقي الدين النبهاني وهو فلسطيني/ سني كما هو معروف)..

السبب الموضوعي لهذا التعارض بين النوايا والواقع هو سبب بنيوي، يتعلق بالبنية الايديولوجية–التعبوية لتلك الأحزاب. فأحزاب الإسلام السياسي التقليدي هي أحزاب دينية تربّي أفرادها على فقه معيّن هو فقه الطائفة ككتاب "فقه السنّة" لسيد سابق مثلاً وعلى عقيدة الطائفة. ولذلك لم يكن مفاجئاً التلاقي بينها وبين التيار السلفي في الخليج العربي ولا أن يشنّ أحد رموزها وهو نفسه "محمد أحمد الراشد" الذي ورد ذكره على لسان الدليمي أعلاه حملة على البدع التي تعني كل ما هو غير السنة في محاضرة طويلة جداً يمكن سماعها على اليوتيوب..

هذه الأحزاب الإسلامية استطاعت في عملها الدعوي–التربوي–الاجتماعي–الخيري خلال أكثر من نصف قرن أن تنجز برنامجاً جبّاراً رأينا تبلوره بمجرّد أن سمحت لها السلطات بالعمل (مرحلة السادات ومبارك في مصر والمرحلة الثانية من حكم البعث في العراق وسوريا) بشكل غير مباشر وغير علني في معظم الحالات. يمكن تلخيص نتائج ذلك البرنامج الناجح بتديين المجمتع وأسلمة تفكيره وتطييف ممارسته. وهذه التعابير الثلاثة ليست صيغاً بيانية ولكنّها توصيف دقيق ومقصود.

ففكرة تديين المجتمع (أي جعله متديّناً بكل الطرق الممكنة) كانت سابقة في ذهن حسن البنّا لفكرة القيادة السياسية للمجتمع التي جاءت لاحقاً وكرد فعل على قمع السلطة السياسية. أما فكرة أسلمة المجتمع فقد تلت هذه أيضاً وهي تميّز مرحلة سيد قطب الذي اعتبر المجتمع جاهليا. وأخيراً فمرحلة التطييف تلت تلك المراحل جميعها. وهي بنت مرحلة الصحوة الإسلامية.

الأيديولوجيا المعلنة للإخوان المؤسّسين كانت إسلامية عامة تستطيع استيعاب الوطنية والقومية وغير طائفية إذ أن حسن البنا نفسه كان أحد الأعضاء العشرين لما سمّي بدار التقريب بين المذاهب الإسلامية والتي كانت تضم شيعة إمامية وشيعة زيدية والتي تأسست عام 1947. نفس الأيديولوجيا سادت في العراق في تلك الأزمنة (انظر كتاب رشيد خيون عن الاسلام السياسي في العراق). التطيّف الذي حصل في الثمانينات وما بعدها يعود لسببين الأول هو الاستقطابات الإقليمية والثاني هو تطييف الصراعات المحلية ولهذا أسبابه التي يطول ذكرها. لكنّ المهم هنا هو أن "جيل الصحوة" الذي يمثله الدليمي والذي تشبّع بأدبيات منظّري تلك الأحزاب الإسلامية من جيل مابعد البنّا (سيد قطب ثم منظّري الصحوة) توقّع منهم ومنها السير في الطريق الى النهاية، أي تحويل مشروعه الطائفي الذي اوردنا بعض نقاطه أعلاه

الى واقع سياسي. وعندما لم يفعلوا أصابه الإحباط الشديد منهم واتهمهم بخيانة الفكرة المركزية في بنائهم النظري وهي فكرة الحاكمية، ثم انصرف إلى مشروعه الخاص وطوّر صياغته بحيث أصبحت تحمل بصمات مختلفة تماماً منها القومية (عرب ضد فرس) ومنها الوطنية (عراق ضد ايران) ويدمجها أحيانا كما رأينا بحيث تصبح الهوية السنية هي الهوية الوطنية والقومية في الوقت نفسه.

وكان لسقوط بغداد بيد الأمريكان أثر الزلزال الذي يقلب كل شيء، في عالم السياسة كما في عالم الفكر. وإن كان الكثير من التغيّرات التي رأيناها واضحة بعده كانت قد بدأت قبله بوقت طويل أو قصير. وأعتقد أن الثورة الإيرانية في نهاية العقد الثامن للقرن السابق وما تلاها من حرب عراقية–إيرانية هيّأتا للاستقطاب الذي نحن بصدده ما بين الخط التوفيقي والخط الصدامي فيما يتعلّق بالتعامل السنّي الشيعي. فكتاب "يجب أن نلعن الظلام" كان قد صدر قبل ذلك الزلزال الأمريكي بسنة مثلاً وفيه هجوم واضح على خط الإخوان العراقيين في السكوت عن الشيعة. ولقد أشرنا أكثر من مرة في هذا الكتاب الى ما مهّد الى ذلك من ظروف بنيوية محلية (الحرب العراقية الايرانية وحروب صدام حسين الداخلية ضد المعارضتين العربية والكردية) وإقليمية (الخليج شرقه ضد غربه/ وقبلها هزيمة عبد الناصر والبعث وما يمثلانه من رابطة قومية/يسارية وصعود السعودية ومعها رابطة العالم الإسلامي..) ودولية وأهم مظاهرها احتضار الاتحاد السوفييتي ثم زواله (واحتلال افغانستان جرى في هذه المرحلة وانتهى لا بالهزيمة فحسب، بل بتحوّل المنتصر المحلّي الى مركز قوة أيديولوجياً وتنظيمياً لدعم الجناح السلفي الجهادي من الإسلام السياسي).

فقط بأخذ كل تلك الظروف بعين الاعتبار يمكن أن نفهم الأهمية "المفاجئة" التي اكتسبها الموقف السلفي التقليدي من الشيعة والذي طالما كان "علماء" السعودية يعلنونه دون أن يتبنّاه أحد من باقي "السنّة" في العالم. والسبب هو ببساطة أنّه لم يكن هناك "سنّة" بالمعنى السياسي. لم تكن "السنّية الحديثة" قد تبلورت بعد، أي سنّية الثمانينات وما بعدها. سنّية الإخوان المسلمين الأنموذجية نعرفها من تاريخهم في نصف القرن العشرين الذي يبدأ في بداية ثلاثيناته وينتهي في نهاية سبعيناته. أي عندما كان السنّة هم التعريف الديني شبه المحايد سياسياً لأكثرية الأقوام التي تدين بالإسلام في هذا العالم. هكذا لا أكثر ولا أقل، أي كما نقول أن الأرثوذكسية هي دين أغلب مسيحيي روسيا. في "ذلك الزمن" أراد حسن البنا للدين الإسلامي أن يحتل موقعاً أكبر من موقعه الذي كان يحتله آنذاك من اهتمامات ووظائف أيديولوجية وسياسية في حياة الفرد المصري ثم العربي والمسلم عموماً. وكان حسن البنا في ذلك نوعاً من الاستمرار –لكنه مختلف كما ونوعاً– لرشيد رضا الذي كان بدوره نوعا من الاستمرار لمحمد عبده والذي كان أيضاً نوعاً من الاستمرار لجمال الدين الأفغاني. لكن واحداً من هؤلاء لم يكن يتطابق مع الآخر. ويفيدنا التأمل ببرنامج

الأفغاني بفهم روح العصر أولاً وانعكاسها فيما يسمى العالم الإسلامي أو حتى الشرقي كما كان أصلاً اسمه الأكثر شيوعاً وسبق أن ذكرنا أن جمال الدين الفارسي/الشيعي قدّم نفسه وبكل نجاح على أنه أفغاني/سني يريد للعالم الإسلامي استعادة القوة والوحدة في مواجهة الاستعمار الغربي ونعرف تبني السلطان عبدالحميد له لفترة من الزمن. ولعل أحد أسباب أن "طائفته" الحقيقية لم تعرقل عمله ورسالته هو أن تلك القضية الطائفية نفسها لم تكن سؤالاً سياسياً جدّياً بعد مرور سنين طوال على آخر حروب تركيا السنّية ضد ايران الشيعية. كانت مشكلة تركيا عبد الحميد هي مع الأوربيين الذين كانوا قد أثخنوها بالديون والامتيازات ويعاملونها كرجل مريض يجب ألا يموت ولا يشفى كي يبقى تحت رحمتهم وضحية استغلالهم. وكانت كل مسألة "النهضة" التي مازلنا نتساءل عن أسباب فشلها يتم صياغتها في قالب مشابه: كيف نصبح أقوياء ونتخلص من تحكّم ووصاية الآخرين؟ الجواب وجده الأفغاني في الوحدة الإسلامية والإصلاح الذي يؤدي الى تقوية البلاد وركّز محمد عبده فيما بعد على الجزء الإصلاحي من الحل. لكنّ رشيد رضا بدأ يركّز على الجزء الديني من المسألة الى أن جاء حسن البنا واختصر الحل النهضوي بالأسلمة وتديين الفرد والمجتمع. لكنّ هذا الحكم العام يمكن أن يُفهم بشكل خاطئ إذا أُسقطت سياسات الإخوان الحالية على الطريقة التي فهم فيها هو مهمّة ووظيفة وبرنامج جماعته. فهو كان ابن عصره أيضاً ولذلك كانت جمعيته تشارك في النشاطات العامة في وقتها باستثناء الاشتراك في اللعبة الحزبية السياسية/البرلمانية. الصورة نفسها نجدها في البلدان العربية الأخرى ففي سوريا كان التنافس بين الكتلة الوطنية وحزب الشعب ولم يخطر في بال المتديّنين أن يدخلوا حلبة المنافسة السياسية/الحزبية. بل إن فكرة "فساد الأحزاب" وعدم جدوى المراهنة عليها في تنفيذ المهام السياسية/النهضوية المطلوبة كانت نوعاً من القناعة العامة عرفناها فيما بعد في دعاية "الضباط الأحرار" الذين سينقلبون على السلطة ويلغون النظام الملكي ومعه النظام السياسي/الحزبي بكامله. لقد سمحت خصوصية التطوّر السياسي لسوريا بأن يسبق اخوانها زملاءهم المصريين في الانخراط في العمل السياسي الحزبي/البرلماني. لكن ذلك حصل في الخمسينات. ولم يحقّقوا نجاحاً يستحق الذكر، بل ظلّوا واحداً من الاحزاب ذات الحضور الهامشي في البرلمان كما نعلم.

يمكن القول إذن أن عمل الإخوان المسلمين الحقيقي منذ إنشائهم وحتى الصحوة الإسلامية في نهاية السبعينات اقتصر على محاولة "التربية الدينية للمجتمع" وإقناعه بأنه ليس مسلماً تماماً وعليه أن يصحّح إسلامه ويؤسلم حياته اليومية قبل كل شيء، أما في الشأن العام فقد كان برنامج الإخوان المعلن هو حماية الأوطان الإسلامية من الغزو الغربي الذي كان يوصف عادة "بالصليبي" أو الصليبي –اليهودي

المزدوج. ولذلك كانوا يحرصون على نشر كتب تشرح عمل الإرساليات التبشيرية المسيحية في العالم الإسلامي للتحذير منها ولإثبات أن الغرب مسيحي ويريد "تمسيح" المسلمين. ولذلك أيضاً قاتلوا في فلسطين ضد الصهاينة ولكن مع التأكيد أن أولئك يهود وهم متآمرون أزليون ضد المسلمين. كما قاتلوا أيضاً في قناة السويس ضد الإنكليز. وكانت تلك هي مرحلة شهر العسل مع الضباط الوطنيين في الجيش المصري والتي جعلت عبد الناصر ينضم اليهم لفترة وجيزة دون أن يتخلّى عن طموحاته الشخصية طبعاً.

هذا البرنامج "التدييني" للمجتمع جعل أحد كتابهم (غازي التوبة) يصف منهجهم في العمل "المدرسة التربوية" بالمقارنة مع منهج حزب التحرير الإسلامي الانقلابي. إذ أن فكرة حزب التحرير كانت الوصول الى السلطة أولاً ثم تغيير المجتمع وليس العكس. أما الإخوان فيبدو أنهم كانوا يعملون على مبدأ تحويل المجتمع الى مجتمع إسلامي أولاً وعندما يصبح كذلك سينتج بشكل ميكانيكي سلطةً إسلامية حسب الحديث المعروف: "كما تكونوا يولّ عليكم". ويبدو أن هذا المنطق هو الذي لم يجعل القبول بالخيار الديمقراطي/البرلماني صعباً فيما بعد. يروي الدليمي: "وسألت احد ابرز نخب ووجوه جماعة الاخوان المسلمين في الأردن الأستاذ الفاضل د. أحمد نوفل: هل يجوز شرعاً أن توضع الشريعة موضع اختيار أمام الشعب: إن شاء قبلها فطبقت، وإن شاء رفضها فننتظر حتى يقبلها؟ كان جوابه: إن الشعب لن يرضى بسوى الشريعة بديلاً. قلت: وما الضمان؟ قال: نربي الشعب حتى يكون كأصحاب الأخدود بحيث يلقى في النار ولا يرتد عن دينه."[60]

ويبدو أنّ هذه الطريقة الإخوانية نجحت في العموم الى درجة أنهم استطاعوا فعلاً تجاوز الأزمة الكبرى التي مرّوا بها خلال حكم جمال عبد الناصر بحيث أنّهم استعادوا مقدرتهم على التعبئة الشعبية في فترة حكم السادات ممّا أمّن لهم عدداً من الأصوات في الانتخابات البرلمانية يجعلهم رقماً صعباً في السياسة فيما بعد أيام حكم مبارك عندما قرّروا خوض غمار العمل السياسي–البرلماني. لقد استطاعوا إذاً إقناع الناس بأنهم هم الوحيدون الذين يمثّلون الدين في الفضاء العام. غير أن ذلك لم يكن ممكناً لو لم يكونوا يتمتّعون أيضاً بتنظيم شديد الانضباط والمرونة والفعالية. وهو انضباط حيكت حوله الكثير من الحكايات. لكنّ الأساس الديني له واضح وثابت. فالعضو في "جماعة الإخوان المسلمين" لا يشبه في أي شيء العضو في الحزب الديمقراطي الأمريكي مثلاً. فهذا الأخير يستطيع أن ينسحب من الحزب عندما يشاء، بل وأن يكون ناقداً لمعظم سياساته وفي العلن. وليست هناك أية علاقة ولاء شخصية بينه وبين زعيم

[60] منطق النقض في نقض المنطق السلمي، مصدر سابق، ص 54

الحزب..الخ. بينما على "الأخ المسلم" عند "الجماعة" أن يبايع الأمير، أي المرشد العام أو المراقب العام (الرئيس الإقليمي) على السمع والطاعة في المنشط والمكره..الخ. وهي بيعة ذات سمة دينية كما هو واضح. إذ يمكن تخيّل حالة العضو الجديد الذي يضع يده في يد مسؤوله مقسماً على الطاعة مهما كانت عواقبها وفي ذهنه "السردية المقدسة المؤسّسة" لهذا الطقس، أي عندما بايع الصحابة رسولهم عند الشجرة..الخ. وهذا يجعل لها تأثيراً خاصاً يعزّز انضباطية العضو بما لا يمكن مقارنته إطلاقاً بانضباطية عضو في حزب علماني. يتهم الشيخ الدليمي هذا العامل الانضباطي الديني (البيعة) بأنه السبب في إحجام محمد أحمد الراشد عن القيام بنقد حقيقي لحزبه "الحزب الإسلامي، أي إخوان العراق" فيقول: "لقد جُمد الرجل، ووضع في شرنقة لم يشأ أن يقطع خيوطها؛ فالبيعة لها استحقاقاتها".[61]

وعندما بدأ مدّ الربيع العربي يجتاح القاهرة وجدوا أنفسهم في موقع يستطيع خوض مفاوضات مع السلطة في البداية قبل أن يدركوا أن ثمة فرصة حقيقية للاستفراد بالثورة ثم بالسلطة وهو ما فعلوه بكل ذكاء وبأساليب ديمقراطية.

وهذا التحوّل من أيديولوجيا "الحاكمية" التي لا تقبل غير حكم الله وتعتبر حكم الشعب كفراً الى الديمقراطية قد يخدم هدفهم السياسي بالوصول الى السلطة في بلد ذي أكثرية سنّية كمصر، لكنّه لن ينجح في العراق، حيث هم أصلاً ليسوا بأكثرية كما أن جزءاً كبيراً منهم ليس عربياً ويمنح ولاءه لأحزابه القومية. هذه "الكارثة" سيقف لها شعر صاحبنا "الشيخ الدليمي" تحت عقاله. فهو يمكن أن يفهم غفوة المنظّر الإسلامي المصري عن خطورة التقارب مع الشيعة واعتبارهم شركاء في المشروع الإسلامي الموحّد، إذ أن عددهم هناك محدود أصلاً، ولكن كيف يمكن أن يرتكب المنظرون الإسلاميون العراقيون هذا الخطأ؟

لذلك يراجع الدليمي تاريخ الإخوان من جديد ويعتقد أنه وضع اصبعه على الجرح:

كان نقده القديم (2002) يستند الى تشخيصه لمنهج الاخوان بانه "المنهج الترضوي" –أي ترضية الشيعة– وقد استمر باعتماده مضيفاً اليه سمات جديدة نشأت عن رصد موقفهم من العمل الجهادي ضد الامريكان بعد الاحتلال: أول هذه السمات هي الانتهازية:

" لاحظنا منذ الأيام الأولى الخطأ الفادح الذي وقع فيه (الحزب الإسلامي) حين اختار العمل السياسي بعيداً عن العمل الجهادي، بينما البلد في حالة غزو واحتلال من عدو كافر صائل. وكانوا يقولون: إن العمل

[61] "منطق النقض"، مصدر سابق ص 3.

العسكري خطأ جسيم سيفوت علينا مكاسب العمل السياسي، وبعضهم يهاجم المجاهدين ويشكك في هويتهم وتدينهم. وكان أمثلهم طريقة من يقول: ننتظر سنتين فإن لم ينسحب الأمريكان – كما وعدوا – بدأنا بقتالهم.
ثم لما بدأت علامات النجاح تظهر على الخيار المقاوم، صار يعلل نفسه ويتوهم أن حصاد المقاومة سيقع في سلته؛ على اعتبار أنها تفتقر إلى المشروع أو الجناح السياسي المعلن. حتى إن أحد أخيارهم قال في محاضرة له في شعبة المحمودية للحزب الإسلامي: "إن مَثل المقاومة ومثلنا ومثل نتائج عملها كمثل صياد يرمي طيراً بينه وبينه نهر عريض لا يستطيع عبوره فيأتي آخر فيحتازه دونه"[62]. ولا شك أن هذا المثل الأخير يوضّح تماماً أن الإخوان العراقيين قد أتقنوا تماماً "المهنة" التي وضع خطوطها العريضة زملاؤهم المصريون: العمل في المجتمع كدعاة دينيين وفي الدولة كفاعل سياسي براغماتي. وتكتيك خطف الطيور التي اصطادها الغير هو أحد الفنون البراغماتية السياسية التي مارسها إخوان مصر أيضاً كنوع من الدهاء دون الاكتراث الى لاأخلاقيته طبعاً. كان ذلك في بداية الثورة في يناير 2011: في البداية انتظروا وراقبوا وإن شاركوا ففردياً فقط. أما الجماعة فقد تفاوضت مع السلطة. ولم يطل الأمر حتّى مدّوا أيديهم إلى الطير ليستلموه بعد أن رماه الآخرون فأصابوه.

يتابع الدليمي في كتابه إياه" مسيرة الإخوان من التمسّك بمدأ الحاكمية وصولاً الى القبول بمبدأ الديمقراطية. وإذا كان الجانب العملي السياسي من هذه المسيرة معروفاً للمتابع العادي، فإن الجانب النظري/العقائدي لا يعرفه الّا من اعتاد على المنطق الديني. يؤرخ الدليمي لقبول الإخوان العراقيين بالمبدأ الديمقراطي بعام 2014 تقريباً. وكانت أول حججهم هي أن الديقراطية هي مجرد وسيلة: "ناقشت أحد كبار الإخوان ، وهو عالم من علماء الفقه والشريعة، في هذا الإشكال لعلي أجد عنده جواباً. فقال لي: " نحن ننظر إلى الديمقراطية من حيث إنها وسيلة وليست مبدأ أو عقيدة. فتداول السلطة والحرية أمور جيدة نفتقدها ". لكنه لم يجب بشيء حين قلت له: " تداول السلطة مع من يقر بمرجعية الوحي وحاكمية الله لا اعتراض عليه. أما التداول مع الشيوعي والمسيحي والذي يعتقد أن الإسلام مجرد عبادة كيف يمكن تسويغه شرعاً؟"[63]

هذه النظرة "الأداتية" للديقراطية مازالت سائدة في الذهنية الإسلامية بلا شك لكنّها لم تعد صالحة للاستخدام الإعلامي. ولذلك بدأ التنظير يتخذ مسارات أكثر إقناعاً. منها مثلاً إدخال مفهوم "الدولة المدنية" كحل وسط ما بين الدولة العلمانية والدولة الدينية. ولكنهم يضيفون إليها عبارة من نوع "القائمة على القيم الإسلامية" مثلاً. أو بما لا يعارض أحكام الشريعة.. وسيحتاج دعاتهم الى ممارسة البهلوانية الفكرية ليثبتوا أنهم في الحقيقة لم يخرجوا عن مبادئهم الأولى. لكنّ مهمتهم تصبح أسهل عند التعرّض

---

[62] المصدر نفسه، ص.9-10

[63] المصدر نفسه، ص 53

لتفصيلات الديمقراطية التي كانت تعتبر من المحرمات، كولاية غير المسلم مثلاً. ويشرح لنا الشيخ الدليمي الطريقة التي يمارسون فيها ذلك بنجاح مؤكد: إنه اللعب على اختلاف الفقهاء. ففي معظم القضايا الفقهية هناك أكثر من رأي. فهم إذن يستطيعون القول دائماً تقريباً: هناك رأيان في المسألة.

ورغم ما يبدو من أن سبب هذا النقد الناقض هو الحرص على العقيدة ومبدأ الحاكمية، فإن السبب المباشر والواقعي هو أن قبول الديمقراطية في العراق سيحرم الطائفة (السنة) من الحكم الى الأبد. والمشكلة هي أن الحزب الإسلامي هو ممثلها:

"فليعلم القارئ أنني حين أكتب ما أكتب فهذا وغيره في بالي ونصب عيني. إنما انتقادي على أمور أعتبرها جوهرية، ومسائل منهجية لا يكفي كل ما ذكرت أن يقف حائلاً دون بيانها، والجهر بالنصيحة بها. فالحزب والجماعة ليس واحد منهما جمعية خيرية يُرضى منها بمثل هذا العمل، ولو كان الأمر كذلك لهللنا لهم وشكرناهم على ما فعلوا وزيادة. إننا إزاء الجماعة الإسلامية الرسمية الوحيدة والحزب الإسلامي الرسمي الوحيد لأهل السنة في العراق! وعلى أساس العنوان والدور المطلوب أداؤه طبقاً للعنوان يكون الحساب".[64]

هذا الإعلان عن "الممثّل الرسمي الحصري" للطائفة السنّية العراقية هو حدث جديد. مفهوم التمثيل نفسه هو شيء جديد. وهو جزء من صناعة طائفة (وهو موضوع كتابنا هذا). إنّه الجزء السياسي من صناعة الطائفة أي تحويلها إلى وحدة سياسية، لا مجرد وحدة دينية/اجتماعية...الخ. ولمن يريد أن يتأكد فليراجع الأدبيات السياسية السابقة للغزو الأمريكي للعراق.

وهنا يكمن عتب الدليمي على الحزب الإسلامي، وكأنه يقول: إما أن تدافعوا عن مصالح من تمثّلونهم أو أن تتخلّوا عن ادعاء تمثيلهم. لكنّ التأمّل في الطريقة التي يحاورهم فيها لا تبعث الانطباع بأنه كان حوار طرشان فحسب، بل وتضع اليد على أصل مشكلة سوء التفاهم المشترك في هذه القضية.

في المرحلة الأولى من الحوار كان الدليمي مازال يعتقد أن الحزب الإسلامي هو مجموعة دينية تتعامل مع الواقع على أساس النصوص المقدّسة التي تعترف بها وطريقة تفسيرها التي يمكن مراجعتها لدى حسن البنا وسيّد قطب، وخاصة لدى هذا الأخير، لأن كلام الأول "حمّال أوجه". وبتطبيق التنظيرات القطبية، وخاصة مبدأ الحاكمية، يجب رفض الخيار الديمقراطي لأنه تخلّ عن حكم الله وقبول حكم الشعب. هذا ما يمكن فهمه من المقطع التالي مثلاً:

"الديمقراطية عقيدة قبل أن تكون وسيلة. عقيدة تعني حكم الشعب دون قيد من شرع ولا غيره. وهذا بالضد تماماً من عقيدة المسلم. فكيف تخرجني من هذا الحرج " ؟ وعجبت له حين لم يجد الشيخ جواباً فقال لي: "كيف تكفر الإخوان المسلمين" ؟ قلت: " أعوذ بالله! أنا لم أكفر أحداً. أنا أتكلم في المبادئ ولم أتعرض لمواردها قط ". ...."ويوم أن سألت الأستاذ طارق الهاشمي الأمين العام للحزب؟ كان جوابه: صارت الديمقراطية خياراً إسلامياً عالمياً. وحالهم كحزب إسلامي هو حال كل الجماعات الإسلامية الأخرى في العالم التي تبنت الديمقراطية. ولما ناقشته في أصولية الموضوع لم أجد لديه شيئاً يصلح أن يكون بعض جواب! وحين حاصرته بالأسئلة المحرجة لم يغضب الأستاذ كما فعل الشيخ، إنما اعتذر بضيق الوقت وانصرف بعد أن استأذننا إلى شاغل محرج. وهكذا تركنا دون جواب!"[65]

ويبدو أن الدليمي ظل يسير على "مبدأ الأمل" ككلّ الطرشان خلال حوارهم الشهير. فعندما لم يفده "البرهان الأصولي" لجأ إلى البرهان البراغماتي/السياسي:

[64] المصدر السابق، ص28

[65] المصدر السابق،ص 54

"وأما من حيث التطبيق فإن المحتل والحكومة الشيعية لا تعترف لأهل السنة بنسبة وجود أكثر من (20٪). وهذا يعني لزوماً أن الحزب الإسلامي لو فاز بمقاعد النسبة كلها فلن يتمكن من تغيير المعادلة السياسة المختلة. فالطريق مسدود من البداية. لقد كان القبول بالديمقراطية على علاتها فشلاً من أول الطريق. وكان وضع البيض كله في سلة واحدة سذاجة سياسية لا تليق بمن نصب نفسه للسياسة. إنما السياسي من يطرق جميع الأبواب، ويستعمل كل الخطوط المتاحة. سيما بعد انكشاف اللعبة، التي تبين من خلالها أن وجود الحزب في العملية السياسية ضروري لشرعنة القرارات وتلميع الكذبة الديمقراطية التي من أركانها مشاركة الأطراف كلها فيها."[66]

لكن حتى حوار الطرشان لا يمكن أن يستمر الى الأبد. النهاية كانت على ما يبدو في عام 2007 عندما قرّر أن الإخوان لا فائدة منهم وأن الفرقة الوحيدة التي مازالت تشاركه في مبادئة الأصولية هي السلفية. وهو تحوّل أشّر على تحوّل أكبر شمل كافة ممثّلي الخطاب الإسلامي. لكنّ الشيخ طه حامد الدليمي هو الوحيد –ممّن أعرف- الذي اعترف به بوضوح وسمّاه باسمه: فشل الخطاب الإسلامي (الإخوان) بعد فشل الخطاب القومي (البعث والناصرية) والخطاب الوطني (العراق أولاً) بحيث لم يبق إلاّ الخطاب السنّي. وقد أصبحت طريقة تشخيص الدليمي لهذه السلسلة من الفشل معروفة لدينا من خلال استعراض آرائه فيما سبق من صفحات. فأصل كل ذلك عنده هو إمّا المؤامرة الإيرانية/الشيعية. أو المؤامرة الأمريكية. ولذلك فهو لا يألو جهداً في الشماتة من سذاجة الإخوان المسلمين في تعاملهم مع الشيعة العراقيين من شخصيات حزب الدعوة، كالجعفري مثلاً، عندما اعتقدوا أنّه يكاد يكون واحداً منهم: نقرأ في الصفحة 47 من الكتاب نفسه:

"العلاقة بين الفريقين في المنافي كلندن وثيقة ومعروفة. وقد كان الجعفري يستغلهم ويستغفلهم بالتظاهر بدراسة (في ظلال القرآن) في إحدى (أُسر) أو حِلَق الحزب الإسلامي. اقرأ هذه المعلومات التي سمعتها من الشيخ محمد سرور زين العابدين صاحب كتاب (وجاء دور المجوس):

- قال لي راشد الغنوشي: "لو رأيت ناساً من الشيعة لغيرت رأيك فيهم". يقول محمد سرور فقلت له: "مثل من"؟ فقال الغنوشي: "إبراهيم الجعفري"!

أمّا فيما يتعلّق بالمؤامرة الأمريكية فهو يذكر بالتفصيل قصة تقرير بينارد في الصفحة 80 من نفس الكتاب:

"خمسة أعمدة للديمقراطية: كيف يمكن للغرب أن يدعم الإصلاح الإسلامي"، وذلك في ربيع عام ٢٠٠٤. وملخصه باختصار شديد أنه يرى في الإسلاميين الديمقراطيين حلاً لعلاج الأزمة الراهنة بين العالم العربي/الإسلامي والولايات المتحدة الأمريكية. وأن العالم الخارجي عليه أن يرعى ويدعم صيغة ديمقراطية للإسلام.
... مما يؤكد أهمية هذا التقرير هو سرعة التطبيق، من خلال عقد عدة مؤتمرات متلاحقة بعد صدوره بفترة وجيزة كالمؤتمر الذي عقده مركز ابن خلدون الذي يديره د. سعد الدين إبراهيم في القاهرة موضوعه "الإسلام والإصلاح" بمشاركة ٢٠ باحثاً من جنسيات عربية وأوروبية وأميركية، والتنسيق مع ثلاثة مراكز بحثية دولية. وقد صدر بيان عن المؤتمر ذكر فيه أنه تبنى الدعوة إلى "إعادة صياغة نسق معرفي جديد للفكر الإسلامي وأهمية إدماج الحركات الإسلامية في العملية الديمقراطية، وتمكين الحركات المعتدلة من حق الوجود السياسي إذا قبلت بالديمقراطية كخيار استراتيجي، وأقرت بالمبادئ الأساسية التي تقوم عليها قيم المجتمع المدني والدولة المدنية الحديثة. كما خطا المؤتمر خطوة أبعد ولها دلالة مهمة حين اعتبر بيان المؤتمر الحاضرين فيه نواة أساسية لحركة جديدة تسمى: "الإسلاميون الديمقراطيون" في العالمين العربي والإسلامي، يتم دعوتهم بصفتهم الشخصية مرتين في العام لمتابعة التوصيات الختامية للمؤتمر. أي إن التقرير المذكور تم تطبيق توصياته بسرعة خارقة، كما أوصت بذلك "شيرلي بينارد"، حين دعت إلى توحيد صفوف الإسلاميين الحداثيين بل وبعض الإسلاميين التقليديين، الذين يوافقون على تحديث الدين الإسلامي بناء على الرؤية الأميركية. وفي نهاية ديسمبر/2003 عقد في الكويت مؤتمر (أمريكي – إسلامي) دعي إليه ممثلو الجماعة الإسلامية في مصر، والتيار السلفي في كل من الكويت

---

[66] المصدر السابق، ص 55

والبحرين، مع ممثلي الإخوان المسلمين في الكويت والأردن واليمن؛ إضافة إلى ممثلي التيار الشيعي في البحرين والسعودية. وفي 2007/3/27 صدر عن مؤسسة "راند" نفسها تقرير شامل تحت عنوان "بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلامي" شارك فيه أربعة باحثين في مقدمتهم شيرلي بينارد. ومن أهم ما ورد في التقرير الملامح الرئيسة التي يمكن من خلالها تحديد ماهية الإسلاميين المعتدلين، وأهمها وعلى رأسها القبول بالديمقراطية".

فإذا لم تكن المسألة مسألة مؤامرة فهي إما إعجاب بالتجربة التركية التي تؤسلم المجتمع من خلال استخدام وسيلتي الديمقراطية بل وحتى العلمانية (والدليمي يشكك بنجاح هذه الطريقة في العراق)، أو التبعية المطلقة لإخوان مصر.

بخصوص السبب الأول، أي الإعجاب بالتجربة التركية، يحدّثنا الرجل عن حوار جرى بينه وبين أحد كبار الإخوان العراقيين في بداية سنة 2006، والذي كان يتحدّث بإعجاب عن تجربة أردوغان، والطريقة التي يُظهر بها العلمانية ويبطن الإسلامية من أجل الوصول إلى غايته. وعندما سأله الدليمي فيما إذا كانت هذه الآلية يمكن فهمها وتقبلها في العراق؟ مذكّراً إيّاه بأن الحزب الإسلامي رغم أنّه لم يفعل هذا ولا ما هو قريب منه انفضّ عنه الجمهور. فكيف لو سلك المسلك نفسه وأظهر ما أظهر حزب العدالة التركي، حتّى ولو كان يبطن كل خير ونية حسنة؟ فاعترف الرجل بأنّ هذه الطريقة لا تصلح للعراق فعلاً.

وهكذا يعود شيخنا إلى تأكيد خصوصيّة العراق التي تميّزه عن الدول العربية الأخرى التي ينشط فيها الإخوان. فهو يرى أنّ العراقيّين لديهم "قضيّتهم العراقيّة الحقيقية" كما يسمّيها. وتلك القضيّة غائبة تماماً عن قائمة اهتمامات الإخوان. وهي تنبع من مشكلة كون إيران الجارة هي العدو الأبدي للعراق، وما يتبع هذا الأصل من تداعيات مثل خطورة التشيع والشيعة كناتج طبيعي لهذه المعادلة. وهي غائبة ليس فقط عن اهتمامات الإخوان، بل وعن الذهنية الإخوانية عموماً وفق تعبيره. وهذا سببه التبعية الفكرية الاستنساخية من قبل إخوان العراق لإخوان مصر. يعتقد الرجل أنّ الإخوان في مصر يعتبرون إيران صديقةً لهم، وثورة الخميني ثورتهم وحزب الله حزبهم. بل إنّه يتهمهم بأنهم يبالغون إلى درجة اعتبار حسن نصر الله هو صلاح دين العصر. جاء هذا صريحاً على لسان المرشد محمد مهدي عاكف أثناء المعارك التي دارت في تموز/2006 بين الجيش الإسرائيلي و حزب الله اللبناني، كما ينقل في الكتاب نفسه الذي استشهدنا منه عدة مرات هنا.

لم يقتصر نقد الشيخ الدليمي على الإخوان طبعاً، بل امتد الى كل "الترضويين" الآخرين، أي الذين وافقوا أو سكتوا على العمل السياسي مع المجموعات أو الأحزاب الشيعية، كهيئة علماء المسلمين التي مدحت التيار الصدري وخرجت "بأسطورة الشيعة العرب" حسب تعبير الدليمي، أو"المغرر بهم من مسلمي الخارج" حسب تعبيره أيضاً...الخ.

أخيرا: كيف نموضع ظاهرة "صنع الطائفة السنية" بالشكل الذي وصفناه لدى الشيخ الدليمي؟ وقد اخترناه بسبب وضوحه وصراحته الصادمتين لا بسبب تمثيليّته، فهو لا يمثّل التيار السائد طبعاً. تماماً كالمثال الشيعي الذي سنختاره في الجزء التالي من هذا الكتاب.

لعل أول ملاحظة ستقفز الى الذهن بعد هذا الاستعراض هي أنّها ظاهرة عراقية محكومة بظروف العقود الثلاثة من السنين التي تلت الثورة الإيرانية ثم الحرب العراقية -الإيرانية ثم الاحتلال الأمريكي للعراق وما تلاه من تعقيدات داخلية. وبهذا فهي أقرب إلى رد الفعل على كارثة، أو رد الفعل على صعود التشيّع السياسي العراقي في البلد نفسه وقبله الإيراني في البلد المجاور. ولذلك تظل في النهاية مقتصرة على جزء صغير من العالم المصنّف سنّياً.

لكنّ هذا التحليل يتجلّى قصوره واضحاً عندما نخرج من العراق لنرى "السنّة" في كل مكان قد بدأوا "يكتشفون" سنّيتهم وشيعية أو علوية أو درزية أو مسيحية الآخرين، وبالعكس. وهم يفعلون ذلك دون أن يدركوا على الإطلاق أنهم "يكتشفون" هوية جديدة، فهم يعتقدون وبكل ثقة أنها هي نفسها هويّتهم الأزلية الأبدية، كانت كذلك وستبقى كذلك أيضاً. أي تماماً كما كانوا قبل سنوات قليلة عرباً مثلاً "لهم الصدر دون العالمين أو القبر". صحيح أنّ هذه الظاهرة ليست هي القاعدة العامة ولا يمكن أن تكون الناظمة لآليات الالتزام السياسي، ولا تستطيع ذلك حتى ولو أرادته، لكنّها من الوضوح بحيث تعطينا الحق لتعميمها وعدم

قصرها على العراق. وإن كانت دراسة حالة العراق تبدو لي مفيدة تماماً كفائدة البدء بتحليل "حالة الدليمي" وهو ما نفعله حتى الآن.

يجب التحدّث لتفسير هذه الظاهرة عن استراتيجيات "سياسات الهوية" كاستراتيجيات هيمنة:

رأيناها في الاصطفافات الحزبية التي فضّل الأمريكان التعامل معها في كل مكان في العالم العربي، وخاصّة في بلدان الأزمة، كالعراق وسوريا. والهوية هنا كانت طائفية بشكل حاسم وواضح في الحالة العربية، وقومية في الحالة الكردية. وهنا نكون قد بدأنا التحليل من "فوق"، أي على مستوى الدائرة الأشمل لدوائر تموضع الظاهرة.

هذه الاستراتيجية كانت مفيدة للفاعل الإقليمي الإيراني على كل المستويات فشجّعها، إذ أن نتيجتها الحتمية ستكون وقوع العراق (أو نصفه الجنوبي على الأقل) تحت النفوذ الإيراني إن عاجلاً أو آجلاً. كما أنها كانت في حينها، بوجود نظام البعث العراقي، نوعاً من "تقاسم الفائدة بين خصمين لإيذاء عدوّ مشترك". بتوصيف رد الفعل الإيراني نكون قد انتقلنا قليلاً "الى الأسفل" أي إلى الدائرة الإقليمية.

ولكي يكون التحليل شاملاً يجب إضافة المواقف الإسرائيلية (تحويل المنطقة الى دول طائفية يناسب اسرائيل كونه يفتّت أعداءها العرب، كما أنّه يدعم ايديولوجيا قيامها كدولة تستند الى مظلومية أتباع دين معين، ولذلك لم يطل الأمر كثيراً حتى تصبح مطالبتها بالاعتراف -العالمي عامةً والفلسطيني خاصّةً- بها كدولة يهودية جزءاً من أي تسوية قد تقبلها).

والتركية (وهي ذات مصالح متضاربة في هذا الخصوص: يناسب تركيا استراتيجياً عراق موحد وغير طائفي لأن وحدة العراق يعني منع إقامة الدولة الكردية في الشمال ومنع استفراد الأحزاب الشيعية المرتبطة بإيران بالسلطة. لكن تفكيك العراق قد يفيدها إذا استطاعت قضم الجزء منه الذي تطمع فيه منذ زمن، كما أن تطييف النظام السياسي يكون من صالحها فقط إذا انتهى بإقامة إقليم سنّي شمالي مضطر الى طلب حمايتها المباشرةً أو غير المباشرة.)

لا بدّ في سياق الكلام عن العامل الإقليمي من التطرّق لدور الدول الخليجية، وخاصّة أكبرها، أي السعودية. وهو دور شديد التعقيد لأسباب كثيرة. ولذلك سأتوسّع قليلاً في تحليله.

فلنبدأ ببنية المجتمع السعودي، حيث يمكن التحدّث عن التناقضات البنوية الثلاثة الكبرى: الطائفية والعشائرية والسلطوية. هذه السمات الثلاث موجودة كذلك في مجتمعات أخرى، ولكن ليس بشكل بنوي رسمي. طائفياً مثلاً تعتمد في السعودية أجهزة الدولة الأيديولوجية السلفية الوهابية مذهباً رسمياً رغم عداء ذلك المذهب العلني والصريح للشيعة الذين يشكّلون جزءاً هامّاً من المجتمع. التقسيم العشائري للمجتمع من جهة واستبداد عشيرة بعينها -آل سعود، وإن كان لآل الشيخ مرتبة خاصّة- بالسلطة والمال بشكل شبه مطلق يجعلان الولاء السياسي والاجتماعي مقسّماً بين العشيرة والدولة. ورغم أنّ النظام الاقتصادي الريعي مازال يسمح برشوة الولاء العشائري، إلاّ أنّ ظاهرة وجود أثرياء متنفّذين يموّلون تنظيمات سلفية في الخارج دون أن يتطابق ذلك دائماً مع سياسة الدولة، بل قد يتعارض معها تماماً، هو شكل للتناقض السلطوي البنيوي المذكور أعلاه.

خارجياً ارتبطت السعودية بالسياسة الأمريكية مبكّراً وحاولت قيادة "حلف إسلامي" تابع للغرب ومعادٍ للشيوعية والحركة القومية العربية. وبعد هزيمة المعسكر القومي العربي وانتعاش حركات الصحوة الإسلامية وتغيّر محاور الصراع في المنطقة لم يكن غريباً أن تحاول السعودية تزعّم "العالم السنّي"، ولكنّ العدو أصبح الآن إيران الشيعية. وقد أوقع سقوط نظام البعث في العراق السياسة السعودية في فوضى كاملة. فحليفها الأكبر، أي الولايات المتحدة، هو من جاء بالنظام الجديد الذي تقوده أحزاب شيعية يرتبط كثير منها بعدوّها الإيراني. وهكذا ظهرت سياستان سعوديّتان، واحدة علنية وهي دعم الأحزاب السنيّة في العراق، وواحدة سرّية لا تدعمها الدولة، لكنّها لا تمنعها بجدّية، وهي دعم الحركات الجهادية السلفية المعادية للشيعة وللأمريكان في الوقت نفسه.

كان أهم نتائج نجاح استراتيجية "الهويّاتية" هيمنة السردية الطائفية-السياسية على الخطاب السياسي وديناميكياته. اخترت هنا كمثال على ذلك تصريحاً لرئيس البرلمان العراقي السابق محمود مشهداني، وهو

من المعروفين بالصراحة، وسأنقل كلماته حرفياً، أي بالعامية العراقية وبطريقته التواصلية الشخصية الخاصة: "المكوّن السنّي هو يعتبر نفسه، هسّه إحنا أهل ماكو داعي نجامل بالموضوع، الأمريكان جاو ياخذوا الحكم من عنّا ينطوه للشيعة، من السنّة أنطوه للشيعة، ولّا آني غلطان؟"[67]

الفصل الرابع

الشيعية الجذرية والقطع مع تكتيك التقيّة

حاولت في الفصل السابق عرض المثال الذي بدا لي هو الأوضح في "صنع" الطائفة السنّية، وإن كانت صياغته توحي بأنه مجرد وضع الأمور في نصابها الحقيقي ونفض الغبار عن "حقائق" تم إما إخفاؤها أو تجاهلها..

ويبدو أن لدينا مثالاً مشابهاً إلى حد التطابق على الضفة الأخرى لنهر الإسلام. وهو الشيخ ياسر الحبيب. تعرّفه الويكيبيديا بأنه ولد عام 1979 في الكويت ودرس هناك العلوم السياسية في جامعة الكويت ثم في حوزة قم. وأن الجنسية الكويتية سُحبت منه في أيلول/سبتمبر 2010. كما نقرأ هناك أنّ له الكتب التالية:

- الفاحشة الوجه الآخر لعائشة .يقع الكتاب في أكثر من ألف صفحة، وقد طُبع خمس مرات في لندن. وتعدنا الويكيبيديا بإصدار قريب لبعض الترجمات لهذا الكتاب ببعض اللغات كالإنجليزية والفارسية .

- محاكمة الطاغية الثاني .هذا الكتاب تقرير لإحدى المحاضرات التي ألقاها ياسر الحبيب في برنامجه الأسبوعي «الحوار المفتوح» الذي يُبث مباشرةً مساء كل جمعة .

- قصة يوم العذاب .كتيب فيه جمع لروايات مقتل المحسن بن علي بن أبي طالب من مصادر مختلفة قام المؤلف بصياغتها في صورة المقتل على ما تعارف عليه الخطباء .

- كيف زيف الإسلام .بحث تاريخي يعرض فيه المؤلف استنتاجاته التاريخية على الأحداث التي وقعت بعد وفاة النبي محمد، كما تعرض لدراسة سيّر بعض أصحاب النبي كأبي بكر وعمر قبل الدعوة الإسلامية وبعدها .

- تحرير الإنسان الشيعي .سلسلة من المحاضرات سُجّلت خصيصاً للعرض على قناة فدك، وقد دُوّنت هذه المحاضرات وأُعيد تنسيقها، ويهتم هذا الكتاب بتصحيح بعض الأفكار التي يرى الكاتب أنّ الشيعة يفهمونها فهماً مغلوطاً كالتقية.

لم أستطع الحصول على هذه الكتب مطبوعةً للأسف. لكنّني توقّفت عن محاولة ذلك بعد اكتشافي الكمّ الهائل لمحاضراته في اليوتيوب، وأنّ نشاطه في الإنترنت والقنوات الفضائية هو وسيلته الأولى والأهم لنشر أفكاره. فسمعت منها ما يزيد عن الخمسين شريطاً، ممّا جعلني أشعر بأنني أصبحت أعرفه شخصياً وأعرف ما يريد قوله.

---

[67] من لقاء صحفي مع عدد من الإعلاميين في قناة الغدير، نُشر في 10 أيلول/سبتمبر 2018

أول انطباع تثيره متابعة أثار هذا الشيخ هي أنّه ممثّل ممتاز لجيل العولمة. نرى ذلك في طريقته في نشر رسالته. فقد فضّل طريقة البث في القنوات الفضائية وعلى اليوتيوب في الانترنت على نشر الكتب والمقالات، كما قلت أعلاه. وقد يكون السبب في ذلك تجربته المُحبطة مع الكتابة. فعندما يكتب المرء عن عائشة كتاباً مؤلفاً من ألف صفحة سيخرج بشعور أنه قال في ذلك الموضوع كل ما يمكن أن يُقال. وأنّه لن يسمع بعد ذلك اليوم أحداً في هذا العالم مازال يقتنع بغير رأيه فيها. لكنّ ذلك لم يحدث حسب علمي. ولذلك انصرف الرجل عن "أساليب القدماء" أي الجيل السابق للعصر الرقمي.. وقد استمعت الى العشرات من محاضراته المنشورة في وسائل البث الحديثة هذه. وكان انطباعي الأول عنه يشبه الصورة التي كوّنتها عن "الشيخ المضادّ" الذي استعرضت عمله في الفصل السابق. كلاهما داعية مناضل في سبيل مذهبه من الدرجة الأولى. يتحدّثان كما لو كانا يمتلكان الحقيقة المطلقة ويهاجمان أخصامهما كما لو كان هؤلاء مجرّد مفترين معتدين آثمين أو ضالّين في أحسن الحالات..الخ. لكن ثمة فارقاً واضحاً بينهما في أسلوب الكلام، وهو فرق في الشخصية على الأغلب، وفي نوع المواضيع المطروحة. فالدليمي يخطب وكأنه على منبر أو في مظاهرة، أما الحبيب فهو يتكلّم بهدوء شديد وكأنّه في حلقة درس. أما بخصوص المواضيع فالأول يركّز على المسألة السياسية العراقية من وجهة نظر السنّة العرب أما الآخر فموضوعه "التشيّع الحقيقي"، كما يراه، أي الخالي من أية ديبلوماسية.

وفي حين احتاج الدليمي الى إعادة كتابة التاريخ ليثبت أن طائفته هي الإسلام حصرياً من البداية وحتى النهاية، لم يجد الشيخ الحبيب من حاجة الى كل ذلك الجهد الذهني، فقد كان يكفيه أن ينبش الكتب الشيعية القديمة ليجد ضالّته، وأن ينشر ذلك دون أي حسابات ومراعاة للحساسيات. وكان يلزمه لفعل ذلك قرار واحد وهو إلغاء الرقابة الذاتية التاريخية التي كانت قد أصبحت جزءاً أساسياً من "الأنا الأعلى" لأي شيعي. أو لنقل إحدى القواعد الأساسية للتواصل مع الطائفة الأكبر. أقصد قاعدة التقيّة. ولذلك فهو يعلن أن اللجوء إلى التقية مسموح فقط في حالة الاضطرار الإجباري كأكل الميتة مثلاً. وبهذا تُلغى عمليّاً خصوصية هذه القاعدة كقاعدة سلوك مميّزة للشيعة وتتحوّل إلى إحدى القواعد المعروفة عموماً في السلوك البشري العادي والتي يسمّيها الإسلام "الضرورات تبيح المحظورات"..

وكما كان الملجأ النظري للشيخ الدليمي هو السلفية السنّية التي لا ترجع في أحكامها إلاّ إلى القرآن والحديث النبوي المبثوث في كتب "صحاحها"، فإن الشيخ الحبيب وجد ضالّته النظرية في "المدرسة التفكيكية" الشيعية (التفكيك هنا بمعنى فك العلاقة ما بين الفلسفة والنص المقدّس) التي أسسها الميرزا مهدي اسماعيل الأصفهاني (1885-1946) وأهم مبادئها:

1- فصل الفلسفة والعرفان عن الوحي والقرآن
2- تفوق المعرفة الدينية على المعارف البشرية والعقلية.
3- لزوم الاستناد إلى القرآن والحديث
4- الابتعاد عن التأويل، والعمل بظاهر الآيات والروايات.

وهي المبادئ نفسها التي تسير عليها السلفية السنّية. ولذلك سأسمّيها هنا "السلفية الشيعية" والفارق الوحيد بينهما هو نوع الحديث المعتمد في كل منهما كمرجع أساسي: فالشيعة يضيفون إلى حديث النبي أحاديث الأئمة الإثني عشر. ومن الواضح أن "التفكيكية الشيعية" هي استمرار في التقليد "الإخباري" مقابل التقليد "الأصولي". وهو استقطاب نراه في كل دين ومذهب. فهناك دائماً من يصرّ على اتباع النصوص المقدّسة المؤسّسة للدين أو المذهب (السلفيون السنة والإخباريون والتفكيكيون الشيعة) وعلى الطرف المقابل تجد من ينزع إلى التأويل وإعمال العقل ومراعاة الواقع المتغيّر (المعتزلة وكثير غيرهم عند السنة والأصوليون عند الشيعة). الاستقطاب نفسه نجده في المسيحية ونجده خارج الأديان لدى الفلسفات والمذاهب الفكرية كالماركسية والفرويدية وسواهما..

وكما وجد الدليمي نفسه مضطرّاً إلى فتح جبهة ضدّ الممثّلين السياسيين "الرسميين تقريباً" للسنّة أي الإخوان المسلمين، فقد حدث الأمر نفسه للحبيب مع المؤسسة الشيعية الحاكمة في إيران، أي أتباع خامنئي. وكان سبب الصراع متشابهاً وهو التهاون في الولاء للطائفة والبراء من الطائفة الأخرى. كما كان السلاح الذي استعمله كلا الشيخين متشابهاً أيضاً: إنّه النصوص المقدّسة.

لكنّ الفارق الذي ألمحت إليه أعلاه (المواضيع المركزية في طرح كلّ منهما) يجعل التشابه بينهما يكاد يتوقّف هنا. فالسياسة والتحليل المستند إليها واعتماد البعد السياسي في شرح وتفسير وتبرير السلوكات والنصوص هي بُعد أساسي لدى الشيخ الدليمي، بينما نراها تكاد تختفي كليّاً لدى خصمه اللدود (موضوعياً على الأقل)، فالشيخ الحبيب لا يعتمد في محاججاته وتأويلاته إلا على النص الديني حصراً. ولذلك يبدو لي أن "تفكيكيّته" لم تكتف بفك علاقة الدين بالفلسفة واستبعاد هذه الأخيرة من مجاله بل وحاولت فكّ الدين عن السياسة أيضاً. وإن كان نجاحها في ذلك هو أمر آخر. فكيف يستطيع أي مسلم، سنّياً كان أم شيعياً، فصل الدين عن السياسة في حال التزامه الكامل بالنصوص الدينية وفهمها وفق الطرق المتوارثة؟ إلاّ إذا كان يتبع في ذلك التكتيك المعروف بالتقيّة والذي يتبعه في الواقع كل من يريد إخفاء مقاصده الحقيقية، سواء أكان مسلماً أم مسيحياً أم هندوسياً..الخ. (وسنرى فيما بعد أن شيخنا لم يستطع أن يظلّ خارجاً عن هذه القاعدة أيضاً).

كمثال على الفرق في التعاطي مع السياسة في التنظير بين الرجلين نرى مثلاً أن الدليمي يجعل كل قضية مقتل الحسين مسألة سياسية. ويستعين في محاججته بالمنطق السياسي البسيط. بمعنى أن كل دول العالم، قديمها وحديثها لم ولن تترك ثائراً على سلطتها وشرعيّتها بحاله. فكيف إذا حمل السلاح؟ هذا المنطق السياسي لا علاقة له بطريقة تفكير الحبيب لا من قريب ولا من بعيد. فبالنسبة له يُعتبر الإمام الحسين هو الخليفة الشرعي، ككل الأئمة الاثني عشر. والحاكم في دمشق هو مجرّد غاصب للخلافة لا أكثر ولا أقل، إذ أن شرعية النص مقدّمة على شرعية الواقع.

هذه المقارنة تشير إلى الخلاف بين طبيعة الرجلين وخطابهما، من ناحية وإلى الفرق في برنامج عملهما من ناحية أخرى: فالمنظّر السنّي جعل من معركته النظرية جزءاً من معركته السياسية الأكبر وهي أن يحكم السنّة العراق كبرنامج حد أعلى أو أن يستقلّوا في إقليمهم فيدرالياً كبرنامج حد أدنى. أما المنظّر الشيعي المدروس هنا فهو يكتفي بمعركته الأيديولوجية. ولنفترض من باب الخيال المحض أنّه تأمّل بظروف شيعة الكويت فلم يجد ما وجده نظيره السنّي في الحالة العراقية، فقرّر الاكتفاء بالمعركة العقائدية. وجعل هدفه المعلن هو أن يمتلك الشيعة الحق في إعلان عقائدهم وآرائهم وممارسة شعائرهم في العلن بالطريقة التي يريدونها أينما كانوا وحتى لو كانوا أقلّية، أي كما في الكويت. وقد بدأ هو نفسه بممارسة ذلك في الكويت نفسها مما أدّى إلى حبسه وطرده منها فاستمرّ في تحدّيه وبطريقة أوضح وأكثر جذرية في لندن، حيث البريطانيون لا يشعرون بأن ذلك استفزاز لمشاعرهم الدينية، وحتّى ولو شعروا فيفترض أن يقمعوا هذا الشعور احتراماً لمبدأ حرية التعبير..

وواقع أنّ كلا هذين الرجلين يمثّل طائفة الأقلّية في بلده ورغم ذلك يحاول إلغاء الشرعية الدينية لوجود طائفة الأغلبية هي حقيقة تدعو فعلاً للتأمل الطويل. يمكن القول أنه نوع من الهروب إلى الأمام. كما يمكن القول أنّه مؤشر على تغيّر المرحلة. فقد كانت الأقليّات في بدايات القرن العشرين وأواسطه تتبنّى برنامج علمانية الدولة باعتبار أن ذلك يؤمن لها المساواة مع الأغلبيات في بلدانها. لكن مرحلة ما بعد الصحوة الإسلامية استطاعت على ما يبدو إنتاج "فضاء معرفي" جديد يصبح فيه البرنامج العلماني "منطقة محظورة" على التفكير. وقد جعلت في تمهيد هذا الكتاب من هذه المرحلة انعطافاً حقيقياً على المستويات المختلفة..

إذا صحّت هذه المقاربة، أي سيادة نوع من "الفضاء المعرفي" الذي يمكن أن يحدّد "الآفاق الممكنة للخطاب" بحيث يتم استبعاد العلمانية من هذه الآفاق فهذا يعني أن اللغة الوحيدة التي ستظل متاحة لصياغة الخطاب المعارض أو المتظلّم هي إما اللغة الدينية أو لغة محايدة تحاول قدر إمكانها إخفاء علمانيّتها. وعند تحديد الأطر الممكنة للخطاب بهذا الشكل يمكن أن نفهم أن كل "الإحداثيات" ستنزاح إلى "المحور" الديني لا إلى المحور المقابل كما كان عليه الأمر قبل مرحلة "الصحوة". إذا جاز لي استخدام لغة الهندسة في هذا المجال غير الهندسي على الأطلاق. هذا على العموم، فكيف إذا تعلّق الأمر بشيخ لم يعهد أصلاً إلّا المفردات الدينية ليصيغ بها خطابه؟ فرضيّتي هي أن شيخاً كهذا سيتحوّل خطابه إلى خطاب الطائفة سواء بطريقة واعية أم غير واعية. وقد رأينا ذلك في معظم الأمثلة التي سمعناها ونسمعها أو قرأناها ونقرؤها. ولذلك أسباب بنيوية نفهمها إذا تأمّلنا بدور "العقيدة" في الخطاب الديني، وهي دائماً عقيدة الطائفة (بحثت هذه النقطة في كتابي السابق "الرماد الثقيل"). فإذا ابتعدنا قليلاً عن الدائرة الشخصية إلى الدائرة المحلية فسنرى الخطاب الطائفي كلما وجدت هناك "أيديولوجيا المظلومية الطائفية" التي احتلّت مفرداتها

المفردات الطبقية والقومية التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل الصحوة الإسلامية. وهذا هو حال شيعة الكويت والبحرين وسنة العراق. ولعل هذا التحليل المستمد من "الهندسة التحليلية" هو أبسط التحليلات الممكنة وأقربها إلى المنطق المجرّد، لكنّ ذلك قد يكون في الوقت نفسه موطن بعده عن الواقع الذي نحتاج في فهمه فهماً شاملاً إلى إضافة البعدين الإقليمي والعالمي من جهة والبعد الاقتصادي-الطبقي من جهة أخرى. وهي مهمة ليست سهلة دائماً، بل إنها كثيراً ما "تغيّم" على العامل الحاسم والأكثر إلحاحية في الواقع الفعلي الملموس.
كائنةً ما كانت الأسباب فإن النهج الذي اتبعه المؤلّفان اللذان ندرسهما هنا (الدليمي والحبيب) يبدو نهجاً انتحارياً. فكلاهما يحاول إلغاء طائفة الأغلبية لصالح طائفة أقلية باستخدام منطق محاججة ديني (الحبيب) أو ديني-سياسي (الدليمي). لكنّنا نعرف من سيرة المنتحرين الأيديولوجيين عموماً أنّ فكرة الانتحار هي آخر ما يخطر في بالهم في لحظة انتحارهم نفسها.

وكما يرى القارئ فقد كان سبب اختياري لهذين المثالين المتطرّفين (الدليمي والحبيب) يشبه السبب الذي دفع فرويد إلى انتخاب الحالات المتطرّفة وشرحها باستفاضة لأنها تشرح نظريته بشكل أوضح من الحالات الأخرى العادية "غير الصافية" التي يختلط فيها أكثر من "اضطراب نفسي".

والآن لنعد إلى الشيخ الحبيب.

يمكن الاطلاع على آرائه إما من الاستماع إلى خطبه ودروسه المبثوثة في الشبكة على شكل يوتيوبات، أو من قراءة بعض محاضراته التي تم تفريغها في صفحته الالكترونية.
أوّل ما يفاجئك في هذا الرجل راديكاليته. وهو ما رأيناه عند نظيره السنّي على أية حال. إنّه يعلن هويّته الطائفية دون مواربة:
"حمدا لله على أننا #مسلمون# شيعة# رافضة لا نحابي أحدا ممن تلطخت أيديهم بدماء الأبرياء، بل نرفضهم جميعا، سواء كان غابرا كـ #عمر_بن_الخطاب أم حاضرا كـ #محمد_بن_سلمان، وسواء كان معدودا منا كـ #خميني أم معدودا من غيرنا كـ #صدام كلهم تحت أقدامنا.. والمجد للرافضة!" [68] ونلاحظ هنا أن الهوية الطائفية المذكورة في هذه التغريدة ليست التشيّع بعمومه وإنما الرفض.
نعرف "الدلالة الصراعية" لهذا التعبير "رافضة" لدى السنّة. فمنذ ابن تيمية على الأقل تكاد هذه الصفة ترتبط شرطياً بنوع من الزندقة والنفاق لدى السنّة وخاصّة السلفيين منهم. بل إنها عند هذه المجموعة الأخيرة تكاد تكون العدو الأيديولوجي الأول ولا ينافسها في هذه "المكانة" غير المتصوّفة. ولذلك فتبنّي هذه الصفة بالذات لتصبح الاسم الذي تسمّي به المجموعة الجديدة نفسها يستحق التأمل. إنّه تحدّ موجّه إلى الخصم الداخلي والعدو الخارجي في الوقت نفسه. أما تجاه العدو الخارجي لهم فهي نوع من "المجاكرة" نعرفها في أوربا لدى الأقليات المضطهَدة التي تتبنّى الاسم نفسه الذي يستخدمه عنصريّو الأكثرية لوصفها به وكأنهم بذلك ينزعون عن ذلك الاسم ما لحق به من تداعيات سلبية من جراء استخدامه كشتيمة. أما تجاه الخصم الداخلي، أي التيار السائد من الشيعة، فهم يؤكدون بذلك "رفضهم"، كما أكّد أوائل الشيعة الإثني عشرية رفضهم لزيد لأنه اعترف بإمامة عمر وأبي بكر، كما يروي ابن تيمية..
إنها هوية مقاتلة منذ البداية إذن.
وإذا كنّا نتحدّث في هذا الكتاب عن صناعة الطائفة فهذا الرجل، أي الشيخ الحبيب، هو مثال جيّد. إنّه لم يكتف بإعادة صياغة العقيدة الشيعية باختيار أكثر عناصرها راديكالية، بل وأعاد صياغة التاريخ الإسلامي ليتلاءم معها. إنها إذن السردية الشيعية الأكثر راديكالية. وشيء من ذلك رأيناه عند الدليمي في الطرف السنّي. وكما حاول هذا خلق المؤسّسات الخاصة بالمجموعة الجديدة، كما رأينا، فقد فعل الشيخ الحبيب الأمر نفسه، وبنجاح. فقد بدأ بمأسسة جماعته مبكّراً تحت اسم "هيئة خدّام المهدي" واستطاع مع الوقت تحويلها إلى مؤسسة كبيرة نسبياً تمتلك بالاضافة الى الصفحة الإلكترونية "القطرة

[68] تويتر التغريدة بتاريخ 32 أكتوبر 2018

alqatrah.net" ثلاث قنوات فضائية هي قناة فدك وقناة صوت العترة وقناة الرافضة الانكليزية. كما أن للهيئة مسجداً خاصا هو مسجد المحسن وهو يقع على أرض تتبع للهيئة أيضاً سمّاها الشيخ وجماعته "فدك الصغرى". بالإضافة الى ذلك هناك المؤتمر الإسلامي الرافضي. وغني عن البيان أن هذه المؤسسة تمارس نشاطها أيضاً على مواقع التواصل الاجتماعي كتويتر والفيسبوك والتليغرام والانستغرام.

وعادة ما تبدأ السرديّة الشيعية من النبي محمد الذي يخلفه أهل بيته بدءاً من عليّ ثم ولديه ثم باقي الأئمة الاثني عشر المعروفين. وهؤلاء يعتبرهم الشيخ الحبيب الخلفاء الشرعيين، الذين قد يتركون الحكم الدنيوي لحكّام آخرين كما فعل علي مع أبي بكر وعمر وعثمان ثم كما فعل الحسن مع معاوية..الخ، لكنّ واحداً منهم، وهو آخرهم المهدي المنتظر، سيعود الى الحكم الديني والدنيوي المباشرين. والطائفة بانتظار قدومه، وقد أصبح الدعاء "عجّل الله فرجه"، أي ظهوره من جديد ليأتي بالفرج للأمة، جزءاً من الدعاء الروتيني لديهم.
لكنّ الثيولوجيا الشيعية بنسختها الحبيبية (المعتمدة على مروياتهم) لا تكتفي بذلك. بل تبني تاريخاً أنثروبولوجياً موازياً يقسم تاريخ البشرية إلى واحد وسبعين دوراً كل منها يبدأ بآدم مختلف بحيث يحمل آدم القرآن الرقم 71، ويفترض أن كل دور من هذه الأدوار باستثناء دورنا هذا قامت قيامته وحوسب ناسه وهم الآن في الجنة أو في النار. كما أنّ مرحلتنا الجسدية هذه لا هي أول المراحل ولن تكون الأخيرة. فهذه المراحل سبعة بدأت بمرحلة الأنوار ثم الأظلّة ثم الذرّ ثم مرحلتنا هذه ثم مرحلة البرزخ ثم القيامة ثم الآخرة. والمهم هنا هو أن كلاً من محمد والأئمة من آل بيته كانوا أنواراً في مرحلة الأنوار الأولى...الخ. (يوتيوب بعنوان استفزازي هو "الشيخ ياسر الحبيب يسحق محمد العريفي"). والشيخ في هذا ليس متفلسفاً ولا عرفانياً، فهو "تفكيكي" كما أسلفنا، والتفكيكيون ضد التفلسف والعرفان، لكنّه يستند في هذه العقائد إلى كتب الأخبار الشيعية التي تتقدّم عنده على العقل، دون أن يعبأ بكون تلك العقائد هي نتاج واضح للعرفان والغنوصية.
مع محمد النبي يبدأ مفهوم شيعي أساسي هو مفهوم العصمة ويتمتّع به أربعة عشر شخصاً هم بالإضافة إلى محمد وفاطمة عليّ وباقي الأئمة الإثني عشر. أهميّة هذا المفهوم تنبع من نتيجته المنطقية وهي أن كل ما قاله هؤلاء صحيح بنفس الدرجة لأنّه معصومون. ولذلك فأحاديثهم لها نفس القوة المرجعية. بل يستطيع المرء أن يعزو حديث أحدهم إلى غيره، لأن المصدر واحد وهو النبي عن الله.
يقول الشيخ الحبيب بها الخصوص: "
"إن أي حديث من أحد المعصومين هو حديث لغيره منهم، وهو حديث للنبي صلى الله عليه وآله، وهو حديث لله تعالى. فتكون بهذا اللحاظ جميع أحاديث المعصومين أحاديث قدسية، لأنها منسوبة الى الله عز وجل. نحن لسنا الآن في معرض إثبات أن أهل البيت معصومون وناطقون عن السماء، إذ قد فرغنا من ذلك في الدروس الكلامية، فهنا نحن نبني على ما تثبتنا عليه." موقع القطرة، مقالات، دروس علم الرواية والدراية والرجال، التنبيه الثالث.
واستناداً إلى هذا الأصل يجب "تصحيح" المصطلح الذي يجعل الشيعة مذهباً، كأن نقول المذهب الجعفري مثلاً، فكلمة مذهب تعني ضمناً أنّه واحد من مذاهب أخرى لكلّ منها اجتهادها الذي قد يخطئ وقد يصيب، ولذلك ينبّهنا الشيخ في نفس التنبيه في نفس المقال في موقع القطرة:
"ثم إنه يجدر بنا أن نلفت إلى مسألة، وهي: نحن لماذا نرفض الإصطلاح المغلوط الشائع (مذهب أهل البيت)؟ ليس إشكالنا على الأصل اللغوي لكلمة (مذهب) الذي معناه ما يذهب إليه الشخص، وهو أعم مطلقا مما (يذهب إليه يقينياً) أو (يذهب إليه ظنياً حسب الاجتهاد .(الإشكال في الإصطلاح الشائع الذي معناه في الإسلام (ما يذهب إليه المرء من اجتهادات) أي مجموع آراء وما توصل إليه المرء من اجتهاد. إنا اذا قلنا)مذهب أهل البيت) نكون بذلك قد أحطنا من منزلهم كونهم ناطقون عن الله تعالى، ونكون قد جعلناهم في نفس منزلة غيرهم من الفقهاء والمجتهدين - والعياذ بالله - وهذا خطأ شنيع. ثم إن قول (مذهب الإمام الصادق) مثلاً هو نفس قول (مذهب رسول الله)، فهل تقبل بهذا القول؟ أم تقول: ويحك هل لرسول الله صلى الله عليه وآله مذهب؟! إنه صاحب الشريعة، هذا دين رسول الله صلى الله عليه وآله وشريعته، لا مذهباً له! فلنكفّ عن مثل هذه الاصطلاحات الخاطئة التي تنزل من مقاماتهم عليهم السلام.

ما نريد أن ننتهي إليه هو أن كل ما صدر عن أحدهم يكون صادراً عن الآخر، لاتحاد النسبة بينهم إلى الله تعالى في التبليغ، لأنه لو كانت النسبة تختلف لكانوا يختلفون في التبليغ."
لكن الكميّة الهائلة من الأحاديث المروية عن هؤلاء المعصومين والتي هي ما يسمّيه الشيخ الحبيب "السنّة"، تتضمّن الكثير من التناقضات فيما بينها. ولا بد من حل لهذه المعضلة:

"السنة ليست كالقرآن، فهي منتشرة في كتب شتى وتناقلتها أناس كثيرون ذوو ثقافات وديانات وخلفيات عديدة، وكان فيهم صادقون وكاذبون ومحرفون وغافلون، وفي السنة تناقض واضطراب كثير، فيجب التحرّي فيها وتمييز الصحيح عن السقيم منها. النسخة الصحيحة للسنة موجودة عند الإمام صاحب العصر عليه السلام وهي ليست بين أيدينا، وذلك لتتمة الإمتحان الإلهي."القطرة/مقالات/التنبيه الأول

والمتأمّل في أحاديثه في قناته (فدك) والموجود الكثير جداً منها على شكل يوتيوب يلاحظ الشحنة النضالية والجدالية الهائلة. وهو لا يني يتحدّى "المخالفين" للدخول في مناظرات معه. ولدى تأمّل بعض تلك المناظرات ندرك أنها تدور في معظم الحالات حول أشخاص كأبي بكر وابنته عائشة وعمر وعثمان.. وعندما يكون المناظرون من مشايخ السنّة يوافقهم فقط على ما هو مشترك بين الطائفتين من مرويّات وأحاديث ويركّز هجومه على التناقض ما بين تلك المرويّات ومبدأ "عدالة الصحابة" أي أنهم كلهم عدول وكلهم واجب الاحترام ومحصّن من الإهانة. فيذكّرهم بمشاكلهم مع النبي نفسه وصراعاتهم بين بعضهم..الخ.
في هذه المناظرات لا نفهم الفوارق بين المنطقين ومنهجي الاستدلال فحسب، بل ويبدو "المشروع الرافضي" الجديد واضحاً أيضاً.
ففي مناهج الاستدلال و"علم الرجال" يعتبر محدّثو السنّة أنّ الأئمة باستثناء عليّ هم بحكم التابعين وتابعي التابعين أو سواهم من طبقات الرجال وفق زمنهم وسيرتهم، ويعاملون مرويّاتهم على هذا الأساس، بحيث لا يُستغرب أن يحكم بعضهم بأن محدّثاً ما هو أعلم من بعض الأئمة في الحديث مثلاً. بينما يعتبر الشيخ الحبيب مرويات الأئمة أحاديث قالها معصومون عن الخطأ، كما رأينا أعلاه.
لكنّ ذلك ليس هو الجديد فيما يخصّ موضوعنا. الجديد هو مشروع إعادة بناء المتاريس بين الشيعة والسنة من ناحية وصياغة تيّار راديكالي شيعي جديد في النظرية والممارسة يشكّك في شيعية كل من لا يقف معه خلف تلك المتاريس ويشاركه "براءاته وولاءاته".

انظر مثلاً هذه اللغة المحاربة: "وبناء على هذا ونظائره؛ فإننا كخدام للمهدي (صلوات الله وسلامه عليه) نرى من واقع معايشتنا للمرحلة التي يمر بها التشيع أنها مرحلة تتطلب المواجهة والتصدي بل والمحاربة في بعض الأحيان، ذلك لأننا في مرحلة إصلاح وتقويم للاعوجاجات العقائدية سواء على الساحة الإسلامية العامة أو على الساحة الشيعية بوجه خاص، وفي الوقت ذاته فإننا في محل مقاومة للأفكار الدخيلة على الثقافة الإمامية، ومجابهة للممارسات المهددة لمصالح المؤمنين، والجالبة للفساد الثقافي والأخلاقي.

نحن في موقف إعلان الحرب على كل من تسوّل له نفسه العبث بعقائدنا وثوابتنا الولائية، خاصة أولئك الذين يرومون تمييع العقيدة أو تسييسها أو الدخول في صفقات استسلامية مع المخالفين أو التنازل عن حقوقنا في الدفاع عن أئمتنا المعصومين (عليهم السلام) وفي فضح أعدائهم وقتلتهم الملعونين كجزء يسير من ردّ الظلم والانتقام والاقتصاص منهم عليهم جميعا لعائن الله." // مقالات/ في هذه المرحلة نعلن الحرب

وإذا كان الاسم الذي يطلقونه على الطائفة السنّية هو أنهم "بكريّون" أو طائفة بكرية، فللشيعة اللذين لا يتبرأون من أبي بكر وعمر اسمهم الخاص عندهم وهو "بتريّون". ولا أدري إن كان الجناس اللفظي هو ما دفع صاحب هذه التسمية إليها، لكنّ عملية التسمية هي ما يستحق التأمّل. فأنا لا أطلق اسماً على مجموعتي قبل أن تتأطّر كفكرة على الأقل والتسمية هي عملية تمييزية وتعريفية في الوقت نفسه. أي أنني

أميّز نفسي عن الآخرين وأميّز الآخرين عن نفسي. من ناحية يريد أتباع الشيخ الحبيب أن يقولوا: نحن رافضة، أي نرفض خلافة أبي بكر (بل وحتى إيمانه) وخصومنا بكريون، أي بالضبط حزب الرجل الذي نرفضه. أما أولئك الشيعة الذين "يميّعون العقيدة" ويبترون زمن حكم أبي بكر وعمر وعثمان من زمن "الحق الشرعي" لعلي في الخلافة فهم بتريون، إذن "فخدّام المهدي" هؤلاء يجعلون بتسمياتهم كل واحدة من هذه الجماعات "وحدة عقائدية" لها وسم معين يحمله كل أفرادها ويميّزهم عن الآخرين.. وهم بتأكيدهم على أنهم الوحيدون الذين عثروا على التأويل الصحيح للنص المقدس المشترك للمسلمين يحقّقون أحد شروط تأسيس طائفة مستقلة، كما كان عليه الحال لدى تأسيس أية طائفة أخرى في أي دين..

لكنّ خدام المهدي لا يقولون بأنهم طائفة مستقلة طبعاً. بل يصرّون على أنهم الطليعة الشيعية. إنهم يقولون أنهم صوت الشيعة الذي ظلّ خافتاً لعصور طويلة بسبب الخوف أو على سبيل السياسة.. وقد آن الأوان لأن ينتهي عصر التقيّة ويرتفع صوت الحق..الخ.

ولأن ذلك يأتي في وقت لا يريد أحد فيه من القادة السياسيين للأحزاب الشيعية في إيران والعراق ولبنان وغيرها ذلك التشديد على الطابع الشيعي لمشاريعهم السياسية ولا على ما يثير الصراع مع السنّة فقد انتهى الأمر بالشيخ الحبيب ومجموعته الصغيرة إلى التقوقع في منظمة موجودة في أوربا ويعاديها الجميع تقريباً، لكنّها تتمتّع بروح نضالية استثنائية نعرفها في تلك المنظمات المنبوذة من الجمهور الذي ينزع الى الاعتدال والعيش بسلام. لكنّنا نجدها أيضاً لدى الطوائف الجديدة في مرحلة تشكّلها وتميّزها عن المحيط الطائفي القديم. وقد سار قائد "الطائفة" الجديدة (أو بتعبير مخفّف: الطائفة الجديدة في مرحلة التصنيع) في هذا الطريق إلى أقصاه، بحيث "ما ترك للصلح مع الآخرين مطرحاً" كما نقول بالعامية.
لكنّ مجموعة الشيخ الحبيب وهيأته ليستا معزولتين لا عن الوسط الشيعي ولا عن الفضاء العربي-الإسلامي. وإن كان ذلك ممكناً قبل خمسين سنةً مثلاً فهو اليوم لم يعد أصلاً ممكناً بسبب العولمة وأدواتها الإعلامية. كما أن تلك المجموعة نفسها جعلت هذا الانعزال غير ممكن أبداً بسبب تحدّيها واستفزازها المستمر للطوائف الإسلامية التقليدية جميعها تقريباً. وهي تقوم بالتبشير في أوساط تلك الطوائف وخاصة الطائفة "العدوّة" التي تسمّيها "البكرية" أي السنّة، كما تحاول مد الجسور مع كل من يتقاطع معها. وتلك التقاطعات شديدة الاختلاف في النوع والكم. يأتي على رأسها طبعاً التقاطع مع تيّار المرجع الشيرازي. ومع كل من يقف ضد السلطة الدينية السائدة في إيران. ولذلك نقرأ هذا البيان مثلاً:

"الشيخ الحبيب يعرب عن شديد استنكاره للحادث الإرهابي الذي تعرض له الشيخ مهدي الطهراني في إيران حيث تفيد الأنباء الواردة عن قيام مجموعة يُعتقد أنها من أزلام النظام الخامنئي بالهجوم عليه بالسكاكين وهو ما عرّضه إلى إصابات خطيرة في القلب والرئة استدعت نقله للمشفى حيث يرقد في العناية المركزة بعد إجراء عملية جراحية له .

الشيخ الحبيب إذ يبتهل إلى الله في شفاء الشيخ الطهراني فإنه يؤكد أنه مهما بلغ النظام في طغيانه وإجرامه فإن ذلك لن يثني علماء المعارضة الرافضية عن مواصلة أداء واجبهم الشرعي في الدفاع عن الأمة المظلومة والتصدي لمخططات النظام في تمييع الهوية الشيعية وإحياء النزعات البترية والانحرافية .

مكتب الشيخ الحبيب
أرض فدك الصغرى - 25 ربيع الأول 1440 موقع القطرة"

وهكذا نرى كيف يعتقد الشيخ الحبيب بأن "علماء المعارضة الرافضية" يقومون في كل مكان -وخاصة في إيران طبعاً حيث الثقل الأكبر للشيعة- في الدفاع عن "الأمة المظلومة" ضد البتريين، وغني عن البيان أن الشيخ يرى نفسه واحداً من هؤلاء العلماء الرافضيين..

فإذا اعترض البعض بأن ذلك هو الطريق الأقرب إلى إثارة الطائفية البغيضة، يقول له الشيخ: طائفية نعم، أما بغيضة فلماذا؟ الطائفية ليست أمراً سيّئاً أبداً:

"فالطائفية لا تعني أبدا إلغاء الآخر، بل هي منهجية للحفاظ على الخصوصية، وذلك حق مشروع. لنكن نحن طائفيين، والآخرون فليبقوا طائفيين أيضا، لنا معتقداتنا ومطالباتنا، ولهم ما يناظرها. ولكن الذي يجب أن يحكم العلاقة في ما بيننا وبينهم، وبين مختلف الأطراف والفئات، هو الإيمان بالتعددية الفئوية والطائفية، لتصبح التعددية قاعدة يرتكز عليها الجميع. وعندها سيستوعب كل طرف الآخر، ولن يتحسس من مطالبه ورؤاه.

لبنان مثلا؛ حقق نموذجا متطورا في المنطقة بهذا الشأن، فالطائفية السياسية هنا استطاعت أن توقف حربا أهلية دامت سنوات عجاف، واليوم - وبعد الاتفاق على الحصص وضمان الحقوق - تكونت آلية تعامل مرنة بين مختلف الطوائف ورموزها، وأتاحت الآلية لتلك الرموز أن تعمل سوية في مشاريع مشتركة، وأن تتعاون في ما بينها لتقدم أروع صورة من صور التعاون المدني الهادف إلى خير المجتمع كله، بكل فئاته وطوائفه". [69]

إن المتابع لما تنشره وتقوم به هذه الطائفة الصغيرة من "الشيعة الجذريين" يتوصّل إلى نتيجة كنت قد استخلصتها في كتابي السابق "الرماد الثقيل" وهي العلاقة الإجبارية تقريباً بين التركيز على أولوية العقيدة وبين إثارة الطائفية. ما يسمّيه السلفيون التفريط في العقيدة يسمّيه خدام المهدي تمييع العقيدة. ولا ننس أن الكفر هو مسألة عقيدة قبل كل شيء. وعلى الكفر أو الإيمان قد يتوقّف الحكم بالحياة أو الموت عند هؤلاء.

وفي حين أن الأديان لدى السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين (الألمان يفضلون اسم الإثنولوجيين) هي ظواهر اجتماعية والدين هو مجموعة من السلوكات والقواعد والأساطير المشتركة بين مجموعة بشرية معينة، يعتقد هؤلاء السلفيون سنّة كانوا أم شيعة أنّ الدين هو اتباع عقيدة معيّنة بذاتها.

وسأتخلّى برهة هنا عن تتبّع أخبار السلفيين لأتأمل في هذه الفكرة الأخيرة.

بعد صدور كتابي السابق "الرماد الثقيل" والذي حمل العنوان الفرعي التالي: الطائفية جذوراً ومصائر كان جزء كبير من النقد الذي وُجّه إليه هو ربطه بين الظاهرة الطائفية وبين الدين. الحجة التي استخدمها نقّادي كانت أن الدين لا علاقة له بالطائفة والدليل أن الكثير من المتديّنين ليسوا طائفيين. ورغم أنني في ذلك الكتاب كنت قد حاولت الإثبات أن الدين ليس هو الطائفية بحد ذاته لكنّه يهيّئ لحالة كامنة غير نشطة من الطائفية وهي قابلة للتحوّل إلى النشاط في ظروف معيّنة لها شروط سياسية واقتصادية، محلية (بما فيها وجود المؤسسة الطائفية وهو عامل ينساه الباحثون دائماً) وإقليمية وعالمية، وقد سمّيتها في حالة النشاط هذه "الحالة الطائفية". ثم حاولت أن أحلّل هذه الظاهرة التي تجعل الدين قنبلة موقوته بشكل أو بآخر. ودرست الجذور النفسية للمسألة من خلال تحليل ظاهرة "الانتماء" ومسألة الهوية و"سلّم الانتماءات" وديناميكة تحوّلاته. وفي نهاية البحث حاولت رصد طرق إعادة إنتاج الطائفية وطرق مصادرة ذلك..الخ. ولعلّ الاستنتاج الأخير الذي قد يخرج به قارئ كتابي ذاك هو "لا طائفية بلا دين، ولكن لا طائفية بلا شروط "غير دينية" أي سياسية واقتصادية..الخ. والدليل الأكبر على ذلك هو أن بعض بلدان هذا العالم استطاعت أن تجعل من الطائفية ماضياً لن يعود بسبب اجتثاث أسبابها البنيوية. أحد أهم تلك الأسباب البنيوية هي العلاقة ما بين المؤسسة السياسية والمؤسسات الدينية بهدف استغلال الدين في الصراع السياسي على السلطة. ومن البديهي أن الحل الجذري الذي يسدّ الطريق نهائياً على هذه العلاقة المصلحية المدمّرة هو فصل الدين عن السياسة والعكس. وهو الطريق الذي أثبت نجاعته في تلك البلدان العاقلة..

---

[69] صفحة القطرة / مقالات/ مجموعة 45

يكمن خلف كل هذا النقاش السؤال الأساسي التالي: ما هي عوامل تقسيم الناس الى فئات متصارعة، ومن تلك العوامل أيّ منها ثابت وأي متحوّل، ومن تلك العوامل الثابتة (والمتحوّلة أحياناً) أي منها يمكن أن يدفع إلى إلغاء شرعية وجود الآخر أو اعتباره أدنى من حيث المرتبة؟

وتبعاً للإجابة على هذا السؤال يتم تصنيف الانتماء الديني (ومن ثم تقسيم الناس على أساس ديني ثم طائفي طبعاً لأن الأديان غير موجودة واقعياً إلا في إطار طوائف معروفة) على أساس أنه انتماء ثابت يشبه الانتماء العشائري مثلاً، وعلى أنّه يلغي الشرعية الدينية لأي انتماء ديني آخر باعتباره كافراً أو يعتبره أدنى مرتبة حتى أنه يضع قواعد ثابتة للتعامل مع ذلك الآخر الأدنى تؤكّد دونيته (وفي هذا الباب تدخل إحدى تفسيرات آية: يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون).. وهذا كلّه يمنع سيادة مبدأ المواطنة ومساواة المواطنين ضمن البلد الواحد. أساس ذلك الانتماء الديني والطائفي وتمييز الناس إلى فئات وفق درجة إسلامها وإيمانها (أو مسيحيتها أو يهوديتها في المجتمعات المسيحية واليهودية وخاصة في القرون الوسطى ولكن الآن أيضاً) يعتمد على العقيدة. وهو أمر يمكن استنتاجه من استعراض التاريخ والحاضر.

الكثير من الدول "العاقلة" استطاعت أن تنجز مطلب البشرية الحديث الأكبر "المساواة" من خلال فصل الدين عن الدولة وتحويل صراعات المجموعات البشرية إلى صراعات ليست دنيوية في أصلها فحسب، بل ودنيوية في ظاهرها وبرامجها أيضاً. وحوّلت المسائل الدينية والانتماءات الدينية الى مسائل وانتماءات فردية ممنوع تسييسها.

الاعتراضات على هذا الكلام نسمعها كل يوم وخاصة من المتديّنين وأحزابهم. ولكنّها تخلط كلها تقريباً ما بين النوعي والكمّي. فلا شك أن هذا التعميم شديد الإجمال، وهو تعميم نوعي وليس كمّياً. ولذلك فهو ليس دقيقاً تماماً، بمعنى أنه ليس هناك فصل تام بين الدين والدولة ولا يمكن أصلاً أن يحدث ذلك بشكل شامل وكامل. إذ أين نذهب بالجانب الذي يسمى عادة "الجانب الثقافي من الدين" والمتجذّر في ليس في الحياة اليومية فحسب، ولكن في مسائل عامة كتحديد الأعياد الرسمية مثلاً، إذ أن أكثرها ما زالت أعياداً ذات أصل ديني كأعياد الميلاد..الخ.

لكنّ تلك ليست هي المشكلة الوحيدة لدى ما سمّيناها هنا "الدول العاقلة". فهناك فئات قوية التأثير في بعض تلك الدول لاتزال تسيّس الدين بطريقة أو بأخرى: أسوأ الأمثلة على ذلك هي "الصهيونية المسيحية" في الولايات المتحدة الأمريكية التي تنشط بين البروتستانت ولها لوبي مؤثّر على السياسة وخاصة تجاه اسرائيل..

لكنّني أدّعي أن تلك الدول تظل نوعياً دولاً علمانية وإن كانت كمّياً تحتوي بعض التسييس للدين بهذا الشكل أو ذاك. ولعلّ أحد المعايير الهامة في هذا الصدد هو الدستور العلماني نظرياً والاصطفافات الحزبية والاجتماعية في الصراع السياسي واقعياً. قارن الوضع اللبناني أو العراقي الحالي (2018) بالوضع الألماني أو الفرنسي مثلاً ولن أقول السويدي كيلا أتهم بالمبالغة.

الفصل الخامس

موديلات علوية جديدة، أو إعادة تصنيع ثيولوجية-سياسية للطائفة

هناك مسار عام يمكن رصده فيما يخصّ الطوائف الباطنية الإسلامية وهو الخروج إلى العلن. كان ثمة بدايات خجولة منذ قرون، تحدث أحياناً من باب الاضطرار بسبب تسريب طرف من أدبياتها الثيولوجية دون رضاها أو علمها، أو لأنّ الظروف كانت تحتّم عليها اتخاذ موقف ما. المثال الأوضح

هنا هو مسألة المحاكم المذهبيّة. وقد سرّع في هذا المسار دخول العصر الرقمي والعولمة اللذين ترافقا مع اجتياح النزعة إلى الشفافية للمسرح البشري المعاصر.

في سياق هذا المسار خرجت علينا مجموعة جديدة بمشروع سمّته "الابتدار العلوي"، يقترح إصلاحاً علوياً وتصحيحاً لصورة الطائفة لدى أخوة الوطن سواء استندت تلك الصورة إلى الواقع السياسي أم الأحكام المسبقة دينية الطابع.

يعرّف مؤلّفوا الوثيقة[70] أنفسهم بأنهم مجموعة من العلويين بينهم نخبة من الوازنين في الطائفة. وهم يعترفون بأنهم غير ممثّلين رسميين لها، لكنّهم "مفوضون من ضمائر ناسها، ومرخّصون بحكم العرف لتدبير مصيرها" ولهم صفة آمرة على سبيل "سلطة الضمير الجماعي" للطائفة. (من المقدمة)

نرى على النسخة الإلكترونية المصوّرة PDF ختماً نستطيع قراءة عبارة "مجموعة الابتدار العلوي" عليه.

وقد عنونوا وثيقتهم بهذا الشكل: العلوي في المجتمع، إعلان وثيقة إصلاح هوياتي. وكلا العنوانين، الرئيسي والفرعي شديد الدلالة. فهدف الوثيقة الواضح هو إعادة العلوي إلى المجتمع بعد أن فصلته السلطة عنه. كما أن هناك محاولة جادّة فعلاً لتحديد الهوية العلوية بأنها سورية وطنيّاً وإسلامية عرفانية دينياً ومنفصلة عن كل من الشيعة والسنة ثيولوجياً وتاريخياً وهي سرّيانية فقط فيما يتعلّق بالثيولوجيا، مع تعليل ذلك، لكنّها علنية تماماً فيما يتعلّق بالعلوي نفسه وسلوكه وعلاقاته الاجتماعية. إنها طائفة إسلامية تعيش إلى جانب أخواتها في الوطن الواحد. لا يجمع أفرادها أية عصبوية سياسية، إذ "أنها ليست منظمة لله، بل طريق إليه".

ليس هناك تأريخ للوثيقة لكنّ إحدى المواد تتحدث عن التقاء مسار الثورة السورية مع هذا "الإصلاح الهويّاتي" -الفقرة 18- مما يدلّ على إصدارها بعد اندلاع الثورة السورية (آذار 2011) وتحت تأثير أحداثها.

تتألف الوثيقة من خمس وثلاثين مادة موزّعة على ثلاثة محاور معنونة كالتالي: العلويون وذاتهم، العلويون وسوريا، العلويون والله. ورغم تصنيف المواضيع الذي يبدو واضحاً في هذه العناوين، فإن بعض المسائل تتوزّع هي نفسها على عدة محاور وإن بصياغات مختلفة.

هذه الوثيقة، على إيجازها، تمثّل المحاولة الأوضح لإعادة صناعة الطائفة بالمعنى الذي يسير عليه هذا الكتاب، من بين المحاولات التي أتيح لي الاطلاع عليها. ولنرَ كيف.

إذا أعدنا قراءة الوثيقة بجدّية "كدستور هويّة جديد"، كما جاء في نهاية مقدّمتها، سنكتشف كل العناصر اللازمة لإعادة صياغة الطائفة كوعي ذاتي بشقّيه: صورة الذات عند نفسها والصورة التي تعكسها عن نفسها على مرآة الآخر، وكمؤسسة أيديولوجية في الوقت نفسه. وكل ما يلزم لذلك من إعادة صياغة تاريخ الذات والآخر بما يخدم تلك الصورة الجديدة.

ولعلّ أول شروط كل هذا العمل هو تحويل الطائفة من "موضوع للكلام" إلى ذات ناطقة. والمشكلة التي كانت تمنع تلك "الذاتية" هي مفهوم الباطنية وما يلحق به من مفهوم "التقيّة" وكلاهما يمنع التعبير الصريح عن الذات ويعرقل، من ثمة، التواصل المباشر المبني على الثقة بصدق الآخر وحسن نواياه. وقد كانت تلك الصورة عن العلويين (كباطنيين يتبعون التقية) سائدة لتوصيف لا العقيدة فحسب، بل والطائفة ككل أيضاً، والذي جعل من التواصل المباشر والصريح بين الناس أمراً احتمالياً في أحسن الحالات. يقول

[70] "العلوي في المجتمع، إعلان وثيقة إصلاح هوياتي" نسخة إلكترونية PDF

كاتب الوثيقة في المقدّمة مجملاً المشكلات الثلاث: "فنحن المعتبرون، ومن جيل الى جيل، على أساس "السرانية المرتبطة باعتقادنا الديني والمفهومة من بعض منا ومن بعض سوانا على أنها موجبة لاتقاءنا غيرنا ثم لكفّه عنا، كما ونحن المعرّفون، ومن حقبة إلى أخرى، بطريقة "هؤلاء هم" العلويون ليس بطريقة "هذا نحن".". ويجد مفهوم "الباطنية" تحديده في العقيدة ونفيه التام عن السلوك الاجتماعي في المادة 32: "ليس العلويون من يوصف بالباطني، بل العلوية في بعدها المعتقدي، وبالدلالة الاصطلاحية، تجد الباطنية جذرها في استبطان آيات الخلق لأسرارها، وليس في إبطان الإنسان لكنه ذاته وإضمارها في مجرد اعتقاده الديني. إن السر الإيماني وفق العلوية لا يخص الحياة المجتمعية مع الآخرين وهو ليس شأناً مجتمعياً ولا يكون".

هذا التأكيد على حصر الباطنية في العقيدة ونفيها عن السلوك يجعلنا نفهم عنونة كل هذه الوثيقة بهذا التعبير: "العلوي في المجتمع". إذ يبدو أن أصحابها يعتقدون بأن العلويين منفصلون عن المجتمع ويجب إعادتهم إليه. وأول خطوة في هذا الطريق هي إزاحة عثرة كبرى كانت تمنع التواصل الاجتماعي معهم وهي اعتقاد الآخرين بأن العلوي باطني القول والسلوك مما يجعلهم لا يثقون به. وسنرى فيما بعد أنهم سيعالجون عثرة أخرى في سبيل تلك الثقة وهي الارتباط بالسلطة، في ذهن المواطن السوري.

لكنّ القارئ قد يتساءل: "كيف يمكن الجمع بين سرّية العقيدة وعلنية الحياة سلوكاً وقولاً؟ ويبدو أن هذا السؤال البديهي كان في ذهن مجموعة الابتدار العلوي، صاحبة هذه الوثيقة، فقد أفردت محورها الثالث لموضوع العقيدة. وباعتبار أن العقيدة تقع في مركز أية أيديولوجيا طائفية باعتبارها هي ما يفرّقها عن الطوائف الأخرى (كما حاولت الإثبات في كتابي "الرماد الثقيل") فهي أيضاً أحد مكوّنات الهوية الطائفية الأساسية. ومجرّد عرضها على الملأ، كما هو الحال في هذه الوثيقة، هو تحديد "لتخوم" الطائفة عقيديّاً. وهو أمر جديد تماماً، على حد علمي، فقد كان العلويون يُلحَقون بالشيعة باعتبارهم أحد أشكالها، كما يفعل كتاب محمد غالب الطويل" تاريخ العلويين" مثلاً. أو باعتبارهم شكلاً لها يتميّز فقط بالمُغالاة بتقديس الإمام علي، كما نسمع من آخرين.

لذلك،على ما يبدو، تؤكّد الوثيقة إنكار شيعيّتها. تقول المادة 29: "لا يجعل الاشتراك في بعض المصادر الشكلية أو الحدثية أو حتى التأصيلية من العلوية، بالمعنى الديني والمعتقدي، شيعية." كما نجد في المادة 28 تأكيداً على استقلال العلوية عن كل من الشيعية والسنية. وهو "استقلال أصيل ومصدري وغير ناجم عن تطوّر أو تغيّر في تكييف العلوية لذاتها."

إذن فأي إسلام هو إسلام العلويين؟ تقول نفس المادة أنه "إسلام عرفاني إذ تُنبئ مناهجه عن أن كل الجزئيات والكليّات تستبطن ملأ الله. " ونعرف العلاقة الوثيقة لتعبير "عرفان" بالتصوّف، ولذلك يمكن للقارئ هنا أن يتوقّع انتقالاً ما من هذا التعريف إلى تبرير ثيولوجي للسرّانية -وهي كلمة تتكرّر بذاتها في الوثيقة- فنحن نعرف أن المتصوّفة يجعلون طريق "العارف" إلى الله طريقاً قلبيّاً وفرديّاً وعاطفياً -الحب- (راجع كتابي "الإسلام عشقاً"). وبالفعل تأتي الجملة التالية في الفقرة المذكورة كالتالي "ويكون المؤمن، لذلك، مُخطَراً بنذير يهمز داخله لاستقصاء هذا الملأ والعرفان به." وهنا يكمن، حسب الوثيقة، الفرق بين العرفانيين والفقهيين. فمناهج الفقهيين تخلص "إلى أن الله قد دلّ على ملائه، فيكون المؤمن مبلَّغاً وليس منبَّهاً برسالة محدّدة يعقلها ويقر بها داخله." ثم نفهم أن الإسلام بالنسبة للعرفاني هو "إنشغال فيما يكون الله" أما بالنسبة للفقهي (أي السنة والشيعة) فهو "إنشغال بما يكون من الله. المادة 30 تجعلنا نخطو خطوة أخرى في رحلة الاستنتاجات هذه، حيث نعرف أن الباطنية العلوية ليست منهاج إيمان سرّي، "بل إيماناً بالسرّ الذي يستبطن ملأ الله ومطلق كليّته".

تمكن لقارئ هذه "اللمعات" السريعة أن يلمح منها منهجاً دينياً جديداً فعلاً يأخذ من التصوّف فكرة وحدة الوجود ويحوّلها في قلب المؤمن إلى دافع متجدّد لاكتشاف العالم بكل جزئياته (باعتباره هو نفسه ملاء الله) وبهذا تختفي الفكرة التي نعرفها عند القائلين بأن الدين نزل كاملاً ودفعة واحدة مثلاً وما على المؤمنين إلاّ

دراسته وتطبيقه. وهذه النظرة التجديدية المتصالحة مع فكرة التغيير و"الفضول الدائم" لمعرفة الكون ستعبّد الطريق لأفكار حداثية كفكرة العلمانية والقوانين الوضعية.. كما سنرى.

ليس هنا مكان عرض كل ما جاء في الوثيقة عن العقيدة العلوية، ولكنّ بعض النقاط الأخرى لا غنى عن عرضها خدمة لموضوعنا. منها مثلاً التأكيد على رفض فكرة "الطائفة الناجية" وعلى أن القرآن، بنصّه المعروف بين باقي المسلمين هو "الكتاب المقدّس الأوحد للعلوية والعلويين" المادة 33. وهو تأكيد يدعم فكرة أن العلويين هم مسلمون يجب تصنيفهم إلى جانب الطائفتين الإسلاميتين الأخريين، الشيعة والسنة، كونهم يشاركونهما المرجعية القرآنية. وإن كانوا يختلفون عنهما بمنهجهم في تفسير القرآن تفسيراً باطنياً وبتصوّرهم الخاص لله وعلاقة المؤمن به، وبعض العقائد وطرق العبادة الخاصة كما بموقفهم من "التوحيديات الأخرى"، كما جاء في المادتين 6 و35.

تُدرك مجموعة الابتدار العلوي التي نحن بصدد وثيقتها الأساسية أنها تقوم بعمل تأصيلي جديد. ولذلك فهي لا تكتفي بالمسألة الثيولوجية، بل تعيد تخطيط التاريخ الإسلامي، فيما يتعلّق بظهور الطوائف. وتعيد أيضاً تخطيط تاريخ العلويين نفسه، بما فيه "السردية المؤسّسة" وهي هنا الاتفاق بين الحسين بن حمدان الخصيبي وسيف الدولة الحمداني، وهو الاتفاق المُنشئ للطائفة. وبهذا فلا علاقة مباشرة لمحمد بن نصير بإنشاء الطائفة فقد كان "مجرد بشير" بل و"مسبوق بآخرين" ومن الخطأ نسبة الطائفة إليه. بل حتى اسم "علويون" جاء من خارج الطائفة وإن كانت الوثيقة تقبل به.

تسرد الوثيقة تاريخ الطائفة فيما يتعلّق بالاضطهاد الذي تعرّضت له بطريقة متفهّمة جداً: فظهورهم "كان تغايراً عن أصل الانتظام السياسي والاجتماعي السائد حينه. لقد كان استمرارهم وحفظهم كمجموع خوضاً في سياق لا بديل فيه عن البقاء أو الفناء. الانعزال والانغلاق صارا، لذلك، ملجأ بل ومنهجاً لحفظ الذات..". وفي موضوع المظلومية: "فقد نزعوا وبمحض حكم الطبيعة البشرية الى المبالغة واستيحاء صور المظلومية في تكوين ثقافتهم حول ذاتهم وحول تتالي مراحلهم" مادة 12. ثم لقد خلط العلويون هم أنفسهم في هذا الخصوص ما بين "التمييز الخارجي بسبب الشقاق الديني وبين العسف الداخلي الممارس بحقهم على يد نظام إقطاعي" المادة 14. أخيراً فهناك فترات ثلاث ولو قصيرة تمتّع بها العلويون بما يشبه الإدارة المستقلة تحت حكم العثمانيين. ويمكن القول أنهم "لم يكونوا محض مجموعة مهمّشةأو مقصية من غيرها" بل "أنّ عمومهم قد عانى من جور داخله أكثر مما عانى من ظلم من خارجه".

لتلك الأسباب كلّها تريد مجموعة الابتدار العلوي إغلاق هذه الصفحة نهائياً: "هذا الإعلان يلغي التعريف المأثور للعلويين عن أنفسهم بأنهم لم يكونوا خلال قرون مضت إلا مجرّد مجموع معاقَب من محيطه، وحصري العُرضة للاضطهاد الديني والمجتمعي. ويحل بدلاً عنه التعريف بأنهم شعب ألهم إيمانه وسبب نشوئه رغماً عن واقع مضاعف السلطة دينياً ودنيوياً حوله فضمن مسوؤلية الكفاح في ذلك وتحملوا بصبر وجلد شقاءه". المادة 13

إذن تتحوّل هوية الطائفة في هذه السردية من "طائفة مضطَهدة" الى "طائفة مكافِحة". يعني من "دور الضحية" الى "دور البطل".

وبعد أن تنظّف الوثيقة الذاكرة الجماعية للعلويين من سرديّات الاضطهاد فعليّها ورمزيّها تبرّئ في المادة 24 "السنّية السورية" من كل فعل اقتُرف يوماً على سبيل الاضطهاد أو على سبيل العدوان أوالتغريب. فكل ما وقع من ذلك، إن معنوياً أو ماديّاً آتته أيادي الغرباء الذين مرّوا بالأرض السورية من غزاة وطامعين" وفي نفس الفقرة "عاش السنّة السوريون شقاقهم الديني مع العلويين، وكان بالطبع متبادلاً، في نمط ساكن طوال قرون ولم يهددوا يوماً وجودهم."

لا تشذّ هذه الوثيقة من حيث المبدأ عن كل المحاولات الأخرى لإعادة كتابة التاريخ انطلاقاً من هموم الحاضر. و"الهم" الذي شكّل الدافع "الابتدار" هذا التجديد العلوي تكاد تجأر به كل كلمة من كلمات الوثيقة

التي بين يدينا. إنّه ربط الطائفة بالسلطة، وما يستتبعه ذلك من نتائج ليس أقلها خطورةً إسقاط قمع السلطة على الطائفة.

كإعلان عن الفصل الكامل للطائفة عن السلطة نقرأ في المادة 26: "لا يأخذ العلويون من أي نظام سياسي كان، أسباباً لهويتهم أو لسمعتهم أو حتى لحفظهم واستحقاقهم، ولا هم يعطوه بالمقابل سنداً أو مصدراً خاصاً لوجوده. كل نظام يقاس في طابعه وفق حقيقة تكوينه وحقيقة اتفاقه مع المعايير الأمثل لقواعد انتاج السلطة وممارستها..".

وفي سبيل التأصيل لهذا الفصل تخصّص الوثيقة المحور الثاني (العلويون وسوريا)، حيث تعيد تخطيط التاريخ القريب، بما فيه الدويلة العلوية تحت حكم الانتداب مؤكّدة على أن "الكيان العلوي الخاص قد كان عنصراً مثل غيره مأخوذاً في السياق، ولم يكن تجسيداً سياسياً وجغرافياً لإرادة علوية بالتخلّي عن حاضنة الأرض السورية أو إعاقة تشكلّها نحو ما كان سيصير سوريا الدولة.." المادة 25 . تؤكد الوثيقة أن قرار تأسيس الدويلة العلوية كان فرنسياً، بينما كان قرار العودة الى سوريا الموحدة علوياً موثّقاً بوثيقة 2/حزيران/ 1936 التي تحدّثت باسم العلويين، بينما صدرت الوثيقة الأخرى المطالبة بالانفصال عن أعضاء المجلس التمثيلي لحكومة اللاذقية بمن فيهم غير العلويين وقد كانت باعثها استعادة امتيازاتهم السلطوية التي سيخسرونها بحلّ "حكومتهم".

رغم هذا التأكيد على تمسّك العلويين بالكيان السوري العام فأصحاب وثيقة "العلوي في المجتمع" التي نناقشها هنا لا يريدون أن "يمحوا" من ذاكرة طائفتهم تجربة "الدويلة العلوية" تحت الاحتلال الفرنسي. بل إن المطلوب بالعكس تماماً، دمجها في عناصر تكوين هويّتهم. وهذا يعني الاعتزاز بكلّ من الدستور الذي وضعه ذلك الكيان وخاصة "..إعلاناً خاصاً للحقوق والحريات الأساسية جعل من جميع السكان، ونصفهم إلا القليل كانوا من غير العلويين، مواطنين متساوين" وهنا تذكر الوثيقة أن أحداً لم يشهد بأن علوياً نادى حينذاك باضطهاد البقية أو إقصائهم بحجة أنها دولة للعلويين. وكذلك "اعتزازهم بتأييد إلغاء هذا الكيان حين امتحان وحدة التراب السوري". المادة 25

بعد إعادة صناعة "صورة العلوي في المجتمع" مواطناً سورياً تكاد تترادف علويته مع سوريته، ولم تعد باطنيّته، التي كانت فزّاعة تمنع التواصل الحقيقي معه، إلاّ "تكنيكاً" إيمانياً-عباديّاً أصبح ذلك العلوي "ذاتاً ناطقة" تعرّف نفسها وتصحّح تعريفات الآخر لها وتستطيع أن تصرّح بنوع المجتمع الذي تريد أن تعيش فيه وبنمط الدولة التي تضمن لها المساواة والحرية والحقوق. إنه أولاً مجتمع ليس فيه أقليات وأكثريات:

" العلويون الجديدون يأبون صفة الأقلية أياً كانت معايير قياسها" مادة 5. ولتطبيق هذا المبدأ يجب التخلّص من التجمّع على أساس ديني/طائفي تسمّيه الوثيقة "الجماعاتيّة": "يرى العلويون أن المجتمعية الطوائفية في سوريا ذات الطوق المرهف من الطوائف، وبالأخص دينية، تنزع كي تكون قاعدة تفضيل لأهلها وفي حالات الخلاف ترقى إلى قاعدة احتكام بينهم. كل مجموعة تتخذ بنوع من الروح العامة حكماً مسبقاً قبل الأخرى. نعلن خروجنا من نظام التعايش بنزعة الأحكام المسبقة هذا. وننادي في عيشنا مع سوانا بنظام الاحتكام الى قيم الانسانية والمساواة بالمواطنة والحرية." مادة 19

كما أنّه مجتمع علماني: "يتمسّك العلويون بقيم المساواة والحرية والمواطنة، وبفكرة أنها مبادئ فعلية لتنظيم الكيان الاجتماعي ولحفظ أعضائه، وليس مجرّد مثل سامية دون مضمون تطبيقي. ينادون لذلك "بالعلمانية" باعتبار كونها -كالديمقراطية- إحدى آليات تشغيل هذه القيم. لا رديفاً لها أو نوعاً منها. وباعتبارها فصلاً وظيفياً للدين عن الدولة..." مادة 23. لكنّهم يسارعون في نفس المادة الى التأكيد أن ذلك الفصل هو فصل وظيفي وليس جذرياً ولا ضدّياً. أي أن الدولة لن تكون معادية للدين. لكنّ وضعية القوانين ضرورية لجعل الناس المسؤولين عن وضعها مسؤولين عن تطبيقها أيضاً باعتبارهم واضعيها. وهي مسألة سياسة وقواعد سلوك واقعية في نهاية الأمر وليست مسألة "فضائل وقيم وثقافة"، فهذه

المسائل الأخيرة تبقى من وظائف الدين: "يكون الدين.... مصدراً معنوياً وقيمياً وثقافياً وغير مباشر للقواعد. ويستوي في هذا المصدر الدين الإسلامي مع المسيحي وباقي الديانات." المادة 23 نفسها.

كيف تجري هذه المحاولة لإعادة صياغة الطائفة العلوية إذن وما هي المشتركات بينها وبين مثيلاتها في الطوائف الأخرى التي درسنا بعضاً منها في هذا الكتاب الصغير؟

إنّه الهمّ السياسي الذي ألمحنا إليه في مقدّمة هذا الفصل. فقد كتب هؤلاء "المبادرون" مبادرتهم العلوية هذه كمحاولة لتخليص الطائفة من تهمة التبعية المطلقة للسلطة السياسية إلى درجة التماهي معها في السرّاء والضرّاء. وهي التهمة التي يعرفها كل متابع للشأن السوري في العقود الأخيرة. وهذا الهم واضح نراه بارزاً أو كامناً على مدار الوثيقة تقريباً. فما دام العلويون هم مجرّد لون من ألوان المجتمع السوري القوسقزحي فإن المسافة التي تفصلهم عن السلطة هي نفس المسافة التي تفصل تلك السلطة عن الألوان الأخرى..

وقد رأينا كيف أن الهم السياسي كان وراء محاولة الدليمي إعادة صياغة السردية السنية للتاريخ والحاضر. ولعل ذلك يذكّرنا بأن الفرق الإسلامية نشأت (بمعظمها على الأقل) على أساس سياسي، أي له علاقة بالسلطة والصراع عليها، بدأً من الخوارج وانتهاءً بالحركة الوهابية. فما هي عناصر السردية العلوية الجديدة؟

من المُلاحظ إصرار هؤلاء "المصحّحين" لسرديات طوائفهم، وقد استعرضنا في هذا الكتاب ثلاثة أمثلة حتى الآن، على أن طوائفهم كانت "أصلية" منذ البدء. رأينا كيف اعتبر الشيخ الدليمي أن السنّة هي الأصل وأن الشيعة هي تشويه فارسي لها. كما رأينا كيف يحاول الشيخ الحبيب إقناعنا بأن الشيعة هي الأصل، ليس فقط لأن خلافة أبي بكر كانت انقلاباً على علي، حسب سرديّته، بل لأن للأئمة تاريخاً آخر ضارباً في قصة الكون..الخ. أما العلويون بنسختهم "الابتدارية" فأصلهم مستقل أيضاً عن كل من الشيعية والسنية. وهو "استقلال أصيل ومصدري وغير ناجم عن تطوّر أو تغيّر في تكييف العلوية لذاتها." كما جاء في المادة 28.

لكنّ الظرف السياسي بما فيه موقع الطائفة في الصراع، وفق خطاب طائفي يبدو سائداً، هو المحدّد الحاسم لمضمون السرديّة الجديدة. لذلك رأينا مجموعة "الابتدار العلوي" تصيغ سردية للتاريخ والحاضر تلغي أية مسؤولية سياسية للطائفة عمّا تقوم به السلطة السياسية في سورية (المقصود هنا هو العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين وما سبقه). وبفصلها للعلوية عن الشيعية تحاول إلغاء أحد الأسباب الممكنة للربط ما بين العلويين والإيرانيين الذي يقاتلون مع النظام أو بينهم وبين الميليشيات الشيعية المختلفة التي تقاتل أيضاً في معسكر النظام.

تصميم آخر لصورة الطائفة يناسب الثلاثينات

تذكّرنا محاولة مجموعة "الابتدار العلوي" ولو بشكل غائم بما فعل أسلافهم في الثلاثينات. إذ يبدو أن أولئك وجدوا أنفسهم يقفون أمام "مشكلة التعريف" نفسها ويحاولون "حلّها".

بل إن هذا الهدف بالذات كان وراء تأسيس مجلّة "الهدف". يقول صاحبها ومحرّرها المسؤول د. وجيه محي الدين في مقدّمة العدد الأول (تشرين الثاني/نوفمبر 1937، وأعداد المجلة تم تصويرها ونشرها في

مجلّد كبير واحد من قبل حسان محي الدين في طرطوس، مركز راما عام 2009[71]) تحت عنوان "الماذا اندمجت في سلك الصحافة؟":

"إن هذه الفكرة -فكرة انشاء مجلة- كانت تساور نفسي منذ فجر عهدي بالدراسة الطبية، فقد كان يؤلمني، ويؤلمني جداً أن أكون في "الجامعة" (كأثر تاريخي) نادر وأن ينظر إلي رفاقي كاعجوبة من اعاجيب القدر، ويشيرون الي اين ما ذهبت، وانى حللت، بقولهم: هذا علوي..".. "فبيت الاديب العلوي قبره، وشهرة الشاعر العلوي لا تكاد تتعدى بضعة "كيلومترات" عن محل اقامته، لذلك بقي اسم العلويين مجهولا، ودفن ما عندهم من فن وعبقرية تحت اغشية كثيفة من الزهد والتقشف، فلم يسمع العالم العربي عنهم الا ما يسمعه عن شعب منبوذ، ولم يفتكر هذا العالم في ان يتعمق بدرس -ولو ناحية- من نواحي حياة هذا الشعب، اللهم الا ناحية الدين حيث اثقله بتهم يندى لها جبيل الانسانية خجلا..... "

ثم تحت عنوان "غاية المجلة" جاء ما يلي: "اظهار ما دفن من نبوغ وعبقرية في هذا الشعب العلوي الاسلامي، وتقديمه للامة العربية الكريمة بشكله الحقيقي، لا كما صوره ذوو الاغراض تعمداً منهم او وهماً، وتقوية معنويات شبابه ، وتشجيعهم للظهور والخروج من عزلتهم، وارسال ما يختلج في صدورهم من عاطفة وشعور."

الصفحة الأولى، العدد الأول. (ملاحظة: الأقواس موجودة كذلك في الأصل، بل وحاولت نقل الأحرف كما هي.)

ثم تقرّر المجلة إصدار عدد ممتاز "خاصا بالشعب العلوي العربي الإسلامي ليكون مرجعاً تاريخياً لمن يريد الوقوف على أصل هذا الشعب" ص344، وتطلب من القادرين على الكتابة في هذا الموضوع الإجابة في هذا السبيل على أسئلة معيّنة كالسؤال عن منشأ العلويين مثلاً. لكن سؤالين بذاتهما يحدّدان ما تريد المجلّة إثباته من البداية، وهما حول "العلويين في التاريخ، صدر الإسلام، في الدولة الأموية، العباسية" وحول "دول العلويين".

وقد جاءت المقالات على هذا المقياس فعلاً. إذ يمكن أن اختصارها بأن العلويين ينتمون الى الشيعة، ويؤمنون بالأئمة الإثني عشر ومن دولهم دولة البويهيين والفاطميين والحمدانيين..الخ. وعلى هذا الأساس يُفترض أن تكمن جذور نشأة العلويين -النشأة السياسية طبعاً- البعيدة في الخلاف بين الهاشميين والأمويين على رئاسة البيت الحرام قبل البعثة والذي تطوّر إلى انقسام المسلمين إلى شيعة وسنة وعلى هذا الأساس يُحدّد مقال حامد حسن في ذلك العدد من النهضة نشوء "الحزب العلوي" بلحظة اجتماع المعارضين لخلافة أبي بكر وهم علي ونفر من بني هاشم. الصفحات 379-385

وقبل أن أنتقل إلى مقالات أخرى في نفس العدد (وهو العدد الثامن من المجلة وقد صدر في تموز 1938) سأتوقّف قليلاً عند مساهمة حامد حسن المذكورة أعلاه. بسبب أهميّة الرجل التي ستعرفها سوريا بعد ذلك. فهو سيعبّر عن الصراع الهاشمي الأموي بالشكل التالي: "العداوة بين الفريقين قومية نسبية، ونوع من العصبية التي رافقت وترافق العوامل الوراثية، في العناصر العربية، في كل جيل وقبيل" ص 384 أي أنه يحاول الاستعانة بلغة ذلك العصر، التي كانت لم تزل متأثّرة بالنظريات العنصرية الغربية لتحليل الخلاف بين العلوية والسنّية كطائفتين (بلغة هذه الأيام) بتحويل العلوية إلى "الحزب العلوي". وهذا التعبير الأخير كان مستخدماً إلى حدّ ما فعلاً ولكن بدون ظلال طائفية إذ أن الشيعة كطائفة بالمعنى الحديث -أي كمؤسسة طائفية- هي بنت العصر العباسي، أما العلوية فهي متأخرة عنها إذ أنها تُقرن بالخصيبي المعاصر للحمدانيين-. ولكن لنعد إلى حامد حسن. فهو بعد أن حوّل العلوية إلى "الحزب العلوي" يحوّل هذا إلى الشيعة الإثني عشرية. هذا على صعيد تعريف الطائفة. أي أنه في الواقع يُذيب خصوصية الطائفة العلوية تماماً. وباعتبار أنّه جعل أصل الطائفة صراعاً بين عشيرتين أصبح من المنطقي -وفق المنهجية العنصرية

---

[71] وجيه محي الدين، مجلّة "الهدف"، مقدّمة العدد الأول، تشرين الثاني/نوفمبر 1937.

المعتمدة على الأصل الجيني- أن يعتبر هذا الصراع أمراً طبيعياً مميّزاً للأمة العربية. وكان قبل صفحتين قد كتب "من أبرز صفات الأمة العربية العصبية القبلية. فهذه الخلة كانت تضيق وتتسع حسب المناسبات، فبينما نراها بين القحطانيين والعدنانيين -وهذا اوسع معانيها من الوجهة التاريخية- نراها بين ربيعة ومضر، وهي قبائل عدنانية، ثم نراها بين الهاشميين والامويين، وهذا أضيق ميادينها." ص 382. بل إنه يستمر بتطبيق نفس المبدأ على علوييي عصره: "كما نشاهد أثرها البين بين عشائر العلويين في هذه البلاد، فهذه "الطائفية" التي يغالي بها علويو ساحل سوريا تعطي المؤرخ مثلا محسوساً على عروبتهم الخالصة". ص 384-385. وهكذا تصبح النزعة الطائفية نفسها عصبية قبلية لا أكثر ولا أقل. فالعلويون هم عشائر عربية (وينتمون إلى قبائل مختلفة كما نفهم من أكثر من مقال في الجريدة نفسها والعدد نفسه) وإذا كان بعضهم يتصرّف طائفياً فهو مجرّد شكل آخر للعصبية. وإذا تذكّرنا أنه سمّاها أعلاه "قومية نسبية" يمكن أنّه يريد أن يحلّل كل هذه الظاهرة على أساس قومي. وربما كان يعتقد أن على "القوميات النسبية" أي القبائل أن تتحد في القومية الكبرى، أي الأمة العربية، وبهذا تنحل كل المشكلة.

يكرّر صاحب المجلة (د. وجيه محي الدين) في افتتاحية العدد الثامن إياه التي تحمل عنوان "منشأ العلويين" فكرة نراها لدى أكثرية كتاب ذلك العدد وهي أن العلويين هم عرب مسلمون شيعة جعفرية، ويعدّد عشائرهم الأساسية، ثم يقول "إن هذا الشعب من هذه الأمة، وان العلوي عربي بدمه ومذهبه، وإن ما يقال غير ذلك هو مخالف للحقيقة والواقع". ص349. وقد يكون هذا التأكيد رداً على الفرنسيين ومحاولتهم عزل العلويين عن باقي سوريا والعرب، لكنّه قد يكون أيضاً دفعاً للإشاعة التي تقول أن العلويين من بقايا الحثّيين. وهو رأي يذكره أحد مقالات الجريدة ويردّ عليه.

ومن الطريف أن أحد قرّاء المجلّة وهو عراقي شيعي يرسل إليها رسالة للتعبير عن سعادته الكبرى لأنه عرف أخيراً من قراءة هذه المقالات التعريفية أن العلويين هم على مذهبه وأن كل الإشاعات الاخرى هي مجرد افتراءات.

في هذه "الحملة الإعلامية التعريفية" التي استعرضنا منها النقاط التي تهم موضوعنا هنا، تم التركيز على اللقب "علوي" رغم أن لقب "نصيري" جاء في بعض المواضع دون أن يحمل أية ظلال خاصة، لا سلبية ولا إيجابية. وبدا لي أن الكتاب اعتبروا أن لقب نصيرية هو ببساطة إشارة لصاحب المذهب، يعني تماماً كما نقول: شافعية نسبة للشافعي، صاحب المذهب.

إذن ما المختلف في هذا "التصميم" الخاص بالثلاثينات من القرن الماضي للطائفة العلوية؟

يمكن بمقارنة هذا "التصميم" أو السردية بالسردية التي استعرضناها لمجموعة الابتدار العلوي والتي تنتمي لبداية العقد الثاني من القرن الحالي أن نخرج بأهم الفروق والتي تجعلنا نفهم أيضاً أسبابها.

يمكن اختصار هذه الفروق بما نسمّيه الآن: الهوية الدينية والهوية القومية. اما بالنسبة للأولى فقد كان التركيز في الثلاثينات على التشيّع، أي أن العلويين هم جزء من الشيعة. وبالنسبة للثانية فقد تم التركيز على عروبتهم. فهم منحدرون من مجموعة قبائل عربية كأي عشيرة عربية معروفة. بل إن صاحب المجلة نفسها يذكر أن عشيرته تعود إلى سعد بن مالك الخزرجي. ويتم ذكر العشائر الأخرى وانتساباتها إلى الأزد وطي..الخ. وإن كان أحد الكتّاب يذكر أن عشائر العلويين الحالية اختلطت بحكم اختلاط السكن بحيث لم يعد هناك عشيرة كل أفرادها ينتمون إلى القبيلة نفسها.

أما في القرن الحالي فتم التركيز على الهوية السوريّة قومياً والهوية الإسلامية المستقلة عن كل من الشيعة والسنة دينياً. وكنت قد ذكرت أسباب اختيار هذه الهويات الجديدة. أما هوية الثلاثينات العربية الشيعية فقد كان لها أسبابها ذات الأساس المنطقي المشابه: فكما كان أصحاب "الابتدار العلوي" يرفضون التبعية الإيرانية الحديثة (والتي ما كان أحد يمكن أن يتوقّعها ولو تخيّلاً في الثلاثينات من القرن الماضي) من خلال إعلان اختلافهم التام عن الشيعة عقائدياً وعبادياً وروحيّةً، فقد كان علويّو الثلاثينات كما عبّرت

عنهم مجلة النهضة يؤكّدون شيعيّتهم بكل تلك المعاني ليؤكّدوا من خلال ذلك إسلامهم، إذ أن تهمة الماضي كانت هي الخروج عن الإسلام، أما تهمة الحاضر فهي التشيّع والتبعية لإيران.

أخيراً فالهوية العربية تناسب جو الثلاثينات من عدة وجوه، منها موضوع لواء اسكندرون ذي الأكثرية العلوية/العربية والذي أهدته فرنسا لتركيا، فتأكيد عروبة العلويين يتضمّن تأكيد عروبة لواء اسكندرون. ولكنّ السبب الأقوى فيما أعتقد هو أن ذكريات الكيان العلوي تحت الانتداب الفرنسي كانت لا تزال حاضرة في الأذهان وتأكيد عروبة العلويين هو إعلان انتماء للأخوة الآخرين في الوطن ورفض للفرنسيين وسياسة فرق تسد. أما مسألة لماذا الهوية العربية وليس السورية فهو سؤال له علاقة بروح العصر التي كانت تجعل إنشاء الدول القومية المستندة إلى اللغة على أنقاض الإمبراطوريات المتعددة القوميات مهمّة المرحلة. وعلى أساس روح العصر تلك لم يعترض أحد على مبدأ "المملكة العربية" التي فاوض عليها الشريف حسين المفوض السامي الإنكليزي مكماهون قبل عقدين ونيّف من ذلك التاريخ..الخ.

الفصل السادس

عندما تأتي الطائفية من الشمال

لم يفهمنا، "أهل الشمال" إلاّ كمجموعات من الطوائف الدينية. هذا أمر قديم، كان ويكون ويبدو أنه سيكون أيضاً. ولا يغيّر منه كوننا في بعض الأحيان عشائر وقبائل قبل أن نكون طوائف، أو "مشيخيّات" صغيرة العدوّ الأكبر لكلّ منّا هو "المشيخية" المجاورة قبل "الطائفة" المجاورة، أو "الشيخ ابن العم" الطامع بالسلطة..الخ.

وطبعاً لم تأت الطائفية من الشمال. وأنّى لها؟ لا مكان لهكذا فهم لهكذا ظاهرة. وخاصة اذا كانت الدراسة تنتهج البنيوية على العموم، كما أفعل في هذا الكتاب. إذ أن العامل الخارجي، إقليمياً كان أم دولياً، هو إحدى مستويات التأثير. وعندما يكون في وقت معين في مكان معيّن ذا تأثير يبدو هو الأبرز والحاسم - وهو أمر وارد دائماً- فيجب البحث عن المستويات الأخرى في البنية التي جعلت ذلك ممكناً.

وسأبدأ بالحالة العراقية وطريقة تعامل "أهل الشمال" معها، ثم أرتحل إلى سوريا.

الحالة الأولى: السفير بريمر وتطييف السياسة والمجتمع العراقيين

جاء المحتلّون الأمريكان إلى العراق حاملين التصوّرات الاستشراقية نفسها جوهرياً التي حملها المحتلّون الفرنسيون قبلهم عندما جاؤوا إلى سوريا قبل ثلاث وثمانين سنة والتي حاولت شرحها في فصول سابقة. ولتأمّل "بالسرديّة الأمريكية" في هذا الخصوص من مواقف وأقوال "المندوب السامي" الأمريكي الأول بعد غزو 2003 للعراق السيد بريمر. وهي كلها مأخوذة من مذكراته.[72]

---

[72] بريمر، السفير بول، عام قضيته في العراق، النضال لبناء غد مرجو، ترجمة عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006

حول فهمه للشعب العراقي:

"...شكّل شعب العراق المتباين توليفة ذات اختلافات إثنيّة وطائفية حادّة. ففي الجنوب توجد روابط قويّة بين الغالبية العربية الشيعية المسلمة وإيران. وكانت الأقلّية العربية السنّية تشكّل حوالي 20% من السكّان... وقد حكم السنّة العراق لمدّة أربعمئة عام، تحت الحكم العثماني التركي أولاً ثم تحت الحكم البعثي...." ص54

لن يغيّر الزمن ولا الأحداث من فهم بريمر للعراق. بل ربّما اعتبر الصراعات الطائفية التي تحوّلت إلى إحدى السمات التكوينية للنظام السياسي الذي ساهم هو نفسه بخلقه برهاناً على صحة رؤيته الإثنولوجية الإستشراقية تلك. سيقول بعد ست عشرة سنة من ذلك التاريخ في مقابلة جرت مع جريدة إندبندنت عربية بريمر:

"العراق دولة طائفية منذ ألف سنة، لم تصبح أكثر طائفية مما كانت عليه خلال حكم العثمانيين أو الهاشميين أو البعثيين. العراق دولة حكمها السُنة منذ ألف سنة، ولم يكن الأمر مقتصراً على فترة حكم صدام. وحتى لو حكمها الشيعة منذ ألف سنة لما كانت لتكون مختلفة."[73]

ولذلك لن نستغرب هذه الطريقة في فهم "مشكلة مشاكل السنّة":

"وتساءل إن كانت عملية المؤتمرات في المناطق ستساعد في التعامل مع السنّة. قلت معترفاً: ليس بالضرورة. المشكلة الأساسية بالنسبة لهم هي احتمال انتقام الشيعة مما فعله السنّة بهم منذ ألف عام." ص 290

وحول قضية التعامل مع القوى الأمنية القديمة:

"أوضح الرئيس بوش لي بجلاء أننا سنتجاوز تغيير النظام ونساعد في إنشاء "عراق جديد"، متحرّر من وحشيّة صدّام. فقد استخدم الدكتاتور لمدّة تزيد على ثلاثة عقود حزب البعث والجيش وأجهزة المخابرات لتعذيب العراقيين وجيرانهم وإلحاق البؤس والموت بهم. ويجب أن يتغيّر ذلك"72

ويبدو أنّه فهم كلام رئيسه ذاك بأنه يعني أن حل الجيش والقوى الأمنية هو مهمّة مركزية (سياسة رئيسيّة) لا تراجُع عنها، رغم أن نصيحة الجنرالات الأمريكان هي استدعاء بعض ضباط الجيش السابق أو حتّى وحدات بكاملها بعد التأكّد من قطع علاقتها بالنظام البائد:

"...غير أن فكرة استدعاء القوة السابقة، أو جزء منها، تعارض السياسة الرئيسيّة وتقف دونها عقبات عملية."

إذن فقد حُلّ الجيش والقوى الأمنية (والشرطة عمليّاً، وإن كانت هذه لها قصة أكثر تعقيداً) "بالأمر الثاني" الذي وقّعه بريمر في 23/أيار 2003 والذي يتضمّن ما سمّاه "حلّ الكيانات". "وشملت هذه الكيانات وزارة الدفاع وكل الوزارات ذات الصلة بالأمن الوطني، وكل التشكيلات العسكرية، بما فيها الحرس الجمهوري، والحرس الجمهوري الخاص، وحزب البعث وفدائيي صدام. وأنهى الأمر خدمة كل أعضاء

---

[73] مقابلة أجراها رئيس التحرير عضوان الأحمري مع بول بريمر ونشرت في عدد الأربعاء 9 أكتوبر 2019، تحت عنوان: "بول بريمر حاكم العراق بعد سقوط صدام: سحب أوباما القوات الأميركية بمثابة إهداء البلاد لإيران وداعش"

الجيش السابق..... وأعلن عن أن الائتلاف يخطط لإنشاء جيش عراقي جديد كخطوة أولى على طريق تشكيل قوة دفاع ذاتي ...... محترفة وغير سياسية وفعّالة عسكرياً وممثلة لكافة العراقيين" ص78

وهذا الأمر الأخير "تمثيل كل العراقيين" يشرحه بريمر قبل ثلاث صفحات من الكتاب بالشكل التالي: " ولأن علينا أن نأخذ في الحسبان البنية الإثنية للبلد وتاريخه، فإن تجميع الجيش العراقي الجديد لن يكون سهلاً. فيجب أن يمثّل الأمّة بأكملها: الشيعة والأكراد والعرب السنّة. ولم تكن هذه حال جيش صدّام بالتأكيد. فغالبية ضبّاطه كانت من العرب السنة، والغالبية العظمى من المناصب العليا شغلها موالون لصدّام. وكانت بقية الجيش تتشكّل من المجنّدين ومعظمهم من الشيعة (في مكان آخر من الكتاب يقدّر عددهم بأقل قليلاً من 400 ألف كان البنتاغون يتوقّع على ما يبدو أن يستسلموا جميعاً لأنهم شيعة فالأمريكان جاؤوا لإنقاذهم -ملاحظة من عندي-)" ص75

من العبث وتضييع وقت القارئ الإكثار من الاقتباسات التي تؤكد طريقة فهم بريمر للعراق على أنّه اصطفاف لمجموعة من الطوائف والقوميات المتصارعة، استطاعت إحداها، وهي طائفة العرب السنّة، السيطرة على البقية ولعدّة مئات من السنين إلى أن ألهم القدر الرئيس بوش بتكليف السيّد بريمر شخصياً بإزالة هذا الظلم وإقرار العدالة بالقوة. لا جديد في هذا، فلم يكن الجنرال الفرنسي غورو يفكّر بطريقة أخرى قبل ثلاث وثمانين سنة عندما دخل سوريا مثلاً. إنّها طريقة التفكير الاستشراقية التي لم تتغيّر رغم تغيّر الزمن والمجتمعات. والتي بصيغتها المتحجّرة تلك تحاول -دون أن تعتقد للحظة أنها تقوم بأمر غريب- أن تجبر المجتمعات التي تحكمها بأن تعيد قولبة نفسها وفق تلك الصيغة. وإذا كانت القدم أكبر من الحذاء فلنقطع جزءاً من القدم لتتناسب الحذاء.

تتحوّل فكرة "التمثيلية -أي المحاصصة التمثيلية-" لدى ممثّل الإدارة الأمريكية في العراق إلى "فكرة قسرية" تستحوذ تماماً على دماغه الذي لم تترك فيه المعاناة من البُعد عن زوجته فرانسي الكثير من الفراغ أصلاً. فهو حتّى عندما ينسى أن حلّ الجيش هو "سياسة رئيسية" ويخطر في باله أن آراء العسكريين الأمريكان بواقعية استدعاء ضبّاط سابقين (أو حتى فكرة الحفاظ على كل الجيش بعد استبعاد الضبّاط الكبار المشكوك في ولائهم بسبب بعثيّتهم أو المرفوضين بسبب ماضيهم الدموي..الخ)، تعود فكرة "التمثيليّة" لتعذّبه من جديد، إذ أنّ هؤلاء الضباط كلّهم سنّة تقريباً ولن نستطيع إلاّ استدعاء جزء صغير جدّاً منهم يتناسب "تمثيليّاً" مع عدد الضبّاط الشيعة القليل أصلاً. وربما كان خطؤه هنا أنّه لم يستشر فرانسي -زوجته- في هذه المشكلة، فلو كان فعل ذلك فلربّما أخبرته بأن الجيش الأمريكي ليس تمثيليّاً بالمرّة، وبأنّ عليه التوقّف عن التفكير فيها وبحفيدته أيضاً والانتباه لعمله.

ولعلّ علاقته بفرانسي ونشاطاتهما المشتركة التي يخبرنا عنها في الكتاب بالتفصيل تستحق وحدها الدراسة لنفهم التكوين النفسي-العقلي لهذا الرجل والذي يشبه من بعض النواحي تكوين رئيسه بوش. وهاهي إحدى تلك "النشاطات" التي يشارك فيها سيّد البيت الأبيض شخصيّاً:

ففي زيارة للسيّد بريمر مع زوجته فرانسي للرئيس جورج بوش وزوجته: ".. بعد نحو خمس وأربعين دقيقة اقترحت السيدة بوش أن نتناول العشاء. تعشّينا في غرفة طعام صغيرة خاصّة حول طاولة مربّعة. كان يوجد إلى جانب الرئيس طاولة صغيرة عليها هاتف أحمر. قالت السيّدة بوش إنهما يتلوان الصلاة دائماً قبل الوجبات مثلما أفعل أنا وفرانسي، لذا شبكنا أيدينا وأخفضنا رؤوسنا وصلّينا.

تحادثنا عن موضوعات شائعة لدى الأزواج في منتصف العمر، الأولاد في الغالب، وعن حفيدتنا أيضاً. في حالتنا. لكنّ الحديث انحرف ثانية نحو العراق. أبلغت الرئيس أن إحدى العضوات المفضّلات لديّ في مجلس الحكم، عقيلة الهاشمي، توفّيت صباح اليوم.

قال متأثرً، "ذلك أمر فظيع".

قالت فرانسي، "أعتقد أن علينا أن نصلّي من أجل عائلتها".

نكّس الرئيس رأسه واقترح أن ترأس فرانسي الصلاة. لذا شبكنا أيدينا وأحنينا رؤوسنا ثانية، وسألنا الله أن يرحم عقيلة ويُسلي عائلتها". ص227

فمن سيجرؤ بعد الاطّلاع على هذا النشاط التضامني الغارق في الإيمان والتقوى أن يتّهم السيّد بريمر أو حتّى الرئيس بوش بأنهما كانا يدمّران العراق بكامل وعيهما؟

مرّ ذلك التدمير بخطوات كثيرة. بدأها في الواقع صدّام حسين ونظامه وهو حديث ذو شجون بحدّ ذاته وقد "دُرس" حتى الآن بطرق مجزوءة ومؤدلجة -والأدلجة هي تجزيء بحد ذاتها-. ويبدو أن كلاً من القوى الخارجية ذات المصلحة -الامبرياليات الكبيرة والصغيرة، التي تبدأ من البيت الأبيض ولا تنتهي في تل أبيب- قد وجدت من المتعاونين المحلّيين ما لم تحلم به من مساعدة في إتمام التراجيديا التي بدأ في كتابتها الطاغية البعثي.

يُذكر دائماً موضوع حلّ الجيش والقوى الأمنية وكأنّه العامل الرئيسي في التخريب الاجتماعي العام الذي تلى الاحتلال. وخاصّة أن الشرطة نفسها لم تنج من الحلّ -المباشر أو غير المباشر- وإن كان ذلك لفترة قصيرة لكنها كانت كافية للصوص الصغار بأن يدمّروا بدورهم ما يستطيعون، أي أمن المواطن والجزء الذي كان لا زال قائماً من البنية التحتية الاقتصادية والثقافية – كالمتاحف والآثار-، ونحن نتحدّث هنا عن بلاد ما بين الرافدين مهد الحضارة البشرية. وسنعود إلى موضوع الشرطة على أية حال فيما بعد. لكنّ ذلك رغم أهميّته لم يكن إلاّ جزءاً من المشكلة الأكبر. فحل الجيش والقوى الأمنية نفسه كان بسبب التصوّر الطائفي لتركيبتها.

إذن فالمشكلة الأكبر كانت فعلاً هي "السردية الطائفية" للواقع والتاريخ العراقيّين. وهي سردية صُنعت في أكثر من مكان، لكنّ فرضها تمّ من خلال سلطة الاحتلال وأجهزتها الأيديولوجية (أي الأحزاب العراقية التي جاءت معه واستلمت منه السلطة فيما بعد). وقد نحتاج إلى العودة إلى هذه النقطة بطرق مختلفة. وهذا التوصيف يستند إلى فكرة أن الأحزاب السياسية هي موضوعيّاً ووظيفيّاً جزء من أجهزة الدولة الأيديولوجية شاءت أم أبت. وقد كانت "الدولة" في الحالة العراقية الناجمة عن الاحتلال تتمثّل في سلطة ذلك الاحتلال التي تولّت كافة مسؤوليّات الدولة التقليدية ريثما يتمّ تشكيل حكومة عراقية. وقد كان على رأسها السيّد بول بريمر. وهو يُخبرنا في كتابه دون الكثير من الفخر عن معاناته كرئيس مؤقّت للعراق محاط بمساعدين محلّيين ليسوا كثيري الفائدة. فهم يصابون بكسل عجيب فيما يتعلّق بحضور الاجتماعات وبتطبيق أي اقتراح لتوسيع مجلسهم ليصبح تمثيليّا -أي ليشمل باقي الإثنيات ومزيد من السنّة والنساء-. ويبدو أن المُشترك الوحيد بينهم وبينه كان تلك السرديّة الطائفية/الإثنية للواقع العراقي وضرورة تحويلها إلى واقع سياسي دائم. ويروي لنا بريمر أنّ الموضوع الوحيد الذي يناقشه أعضاء المجلس بنشاط وبدءاً من اليوم الأول تقريباً هو أن يستلموا الحكم بأقصى سرعة.

حاولت فيما سبق وبشكل مختصر عرض سرديّة بريمر الشخصية للتاريخ العراقي ك"ألف سنة من حكم السنّة" يرى نفسه مكلّفاً بإنهائها وإعادة الحق إلى نصابه. ولعل التاريخ مازال يقهقه حتى الآن وهو يرى سياسيّاً أمريكيّاً متحمّساً بهذه الطريقة لتحويل "أيديولوجيا المظلوميّة الطائفية" إلى واقع.

إذن فقد شمّر السيّد بريمر عن ساعد الجدّ وبدأ فوراً بالتصحيح: وقد فهم هذه المهمّة على طريقة العدميين الروس القدامى: التهديم الكامل للقديم أولاً. ثم بناء الجديد. فبعد حلّ الجيش والقوى الأمنية كانت الخطوة التي تناسب منطق المظلومية على طريقة بريمر هي إنشاء جيش جديد ذي أغلبية مطلقة شيعية في المراكز القيادية:

"بُعيد إصدار الأمر -يعني أمر حل الجيش، ملاحظة من عندي،- زُرت السيّد عبد العزيز الحكيم، الشيعي، أحد قادة المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، وكنّا نأمل في اجتذاب بعض أفراد ميليشيا فيلق بدر التابع للحزب والبالغ تعداده 10.000 رجل إلى الجيش العراقي الجديد... قال لي وهو يراقبني عن كثب من خلال نظارته الملوّنة: قل لي يا سعادة السفير، أنت تقول أن ضبّاطاً عراقيين سيقودون كتائب هذا الجيش الجديد، فمن سيكون هؤلاء الضباط؟

قلت له مستخدماً لقبه بالعربيّة: "أعدك يا سيّد بأن يكون قائد الكتيبة الأولى شيعيّاً".

وقد برّ الائتلاف بوعده." ص 80

إلاّ أنّ "التطبيع الواقعي" للسردية الطائفية/الإثنية -وفق المفهوم الأمريكي- في الذهن السياسي العربي الذي نلحظه منذ الثمانينات لا يغيّر من سذاجتها، ككل الأفكار السياسية الأمريكية تقريباً فهي تختصر العراق مجتمعاً وتاريخاً وحضارة بطائفتين وقوميّتين مع بعض الأقليات الأخرى الصغيرة غير المؤثّرة في السياسة. الجزء العربي من الطائفة السنّية سيطر -وفقاً لتلك السرديّة- على المجتمع والدولة قروناً طويلة، إمّا مباشرة من خلال حاكم مستبد (وآخر هؤلاء كان صدام حسين) أو باستخدام أدوات سلطوية كحزب البعث العربي الاشتراكي والأجهزة الأمنية. المجموعات المُضطَهَدة كالشيعة والكرد كانت دائماً في حالة تذمّر أو ثورة. الحلّ: تقسيم الدولة وفق النظام الفيدرالي بين تلك الطوائف والقوميات، وخاصّة المجموعات الكبرى الثلاث: الشيعة والكرد والسنّة، بحيث يحظى الشيعة بالنصيب الأكبر في المناصب السياسية والعسكرية باعتبارهم الأكثرية. وبما أن الشيعة هم الأكثرية فعلى من يريد فهم ما يفكّرون به أن يتّصل بممثّلهم الأكبر وهو مرجعيتهم الدينية السيد السيستاني. وهذا ما حرص بريمر على فعله، كما يقول هو نفسه..

إنها سذاجة تليق بالأطفال، لكنّها خالية تماماً من براءتهم. وجهل الطفل ليس مقصوداً على أية حال، لكنّ هؤلاء لديهم مراكز أبحاث تدّعي شمولها البشر والكواكب والنجوم.. وعندما تساهم تلك "السذاجة" في تفكيك مجتمع ودولة بحجم العراق فعلينا التفكير في ذلك طويلاً.

لنقارن السلوك الأمريكي تجاه العدو المهزوم بعد احتلال بلاده في حالتين: الألمانية والعراقية.

في كلا الحالتين كانت سياسة المحتلّ هي استئصال الحزب الحاكم من أصله وبكل تجسيداته ومؤسساته. أي الحزب النازي في الحالة الألمانية وحزب البعث العربي الاشتراكي في الحالة العراقية. وبدا أن حل القوات الأمنية لا بديل له في هذا السبيل باعتبار أن الانتماء الى الحزب الحاكم كان شرطاً ضرورياً لترفيع الضباط في تلك الأجهزة، ناهيك عن "الأدلجة المكثّفة" التي كانت تتعرّض لها من قبل الحزب. لقد توصّل بريمر نفسه إلى نتيجة أن الضبّاط ذوي الرتب العالية الذين لا يمكن أن يعودوا إلى الخدمة بأي حال من الأحوال بسبب ولائهم للبعث لا يزيد عددهم عن 8000، وهو رقم ليس كبيراً بالنسبة إلى الجيش العراقي. لكنّ قرار الحل كان رغم ذلك شاملاً وأولئك "الجنود الشيعة" الذين كان بريمر ينتظرهم لم يأتوا فلجأ إلى الميليشيات الشيعية يشكّل منها القوات الجديدة. لقد كان لأي مراقب متعمّق قليلاً أن يعرف الفرق بين جندي ليس له من شيعيته إلّا بعض الشكليات الاجتماعية والدينية (كما كان الأمر قبل 2003، وليس بعد ذلك بالضرورة) وبين عنصر الميليشيات الذي تعني شيعيّته ولاء طائفياً-سياسياً مشحوناً "بالمظلومية" التي تنتظر الانتقام. لكنّ بريمر سعى بكل قواه إلى دمج عناصر تلك الميليشيات بالذات في القوى الأمنية الجديدة.

فماذا فعل الأمريكان (كجزء من قوات الحلفاء) في الجزء الذي احتلّوه من المانيا في نهاية الحرب العالمية الثانية؟ لقد أعادوا هناك أيضاً تشكيل كل من الجيش والشرطة. لكنّ ذلك الأمر سار بدون مشاكل. فما هو السبب؟ لنتأمّل بالفروق ولنتأمّل بالتشابهات.

ففي حين أرسل الأمريكان ما يكفي من الشرطة العسكرية لتولّي مهام الأمن ريثما أعيد تشكيل الشرطة الألمانية، لم يفعلوا ذلك في العراق. وفي حين أدخلوا ميليشيات طائفية كاملة في قوام الشرطة العراقية لم يفعلوا -طبعاً- ذلك في المانيا. فهل صار الفرق واضحاً؟

ولكن هل يعود هذا الفرق إلى محدودية التفكير لدى بوش مثلاً؟ أم لخطة بريمر الأصلية المستندة إلى "فهمه" لآليات الصراع وطبيعة السلطة العراقية السابقة وتركيب المجتمع العراقيين؟ أم أن علينا التفكير هنا بدور "المستشارين العراقيين" لبريمر والبنتاغون بالإضافة طبعاً لرأي "الحليف الأهم والدائم في المنطقة" أي إسرائيل؟ وهل يمكن في هذا السياق نسيان الدور الاستشاري الهام فعلاً لزعماء المعارضة العراقية الذين دخلوا بغداد مع بريمر تقريباً، والذين كان الجزء الأكثر تسليحاً منهم يعلن تركيبته الطائفية وبرنامجه الإسلامي- يعني الطائفي عند التطبيق العملي-؟

كل ما تقدّم من عوامل ساهم في رسم الصورة الحزينة لعراق ما بعد الاحتلال.

وقد قرأت بعض التفاصيل حول موضوع الشرطة قد تلقي مزيداً من الضوء على الخفّة التي عالج فيها الأمريكان ممثّلين بالسيّدين بوش الصغير وسفيره بريمر موضوع أمن المواطن العراقي.

نقلت الجزيرة عن رويترز يوم 2003/5/4: "وقال ضابط أميركي إن اليوم هو أول يوم لمحاولة إعادة الشرطة لفرض القانون والنظام في الشوارع. وأضاف للصحفيين أن العديد من رجال شرطة المرور ورجال الإطفاء استجابوا لدعوة "الإدارة المدنية" التي تقودها الولايات المتحدة وعادوا إلى وظائفهم القديمة". وهذا يعني أن الشارع العراقي بقي شهراً تقريباً تحكمه شريعة الغاب. لكن هذا لا يعني طبعاً أن الشرطة عادت بعد شهر لتغطّي الحاجة الأمنيّة للمواطن العراقي، فقد كانت تلك البداية المعلن عنها رمزية تماماً تقريباً. وسأنقل هنا هذه الرواية رغم معرفتي بأن الرواي ليس موضوعيّاً تماماً. لكنّه بالتأكيد ليس أقلّ موضوعيّة من رواية بريمر للأمور في يوميّاته.

فنرَ إذن ماذا يروي مدير أكاديمية الشرطة قبل الاحتلال د. أكرم عبدالرزاق المشهداني في مقالته: "قصتي مع جاي غارنر":
"لقد كنت أنا شخصيا قابلت جاي غارنر بُعيد الغزو – بناء على طلب منه – بعد أن ساءت الأحوال ألأمنية في الشوارع، وافتقد المواطنون الأمن وكثرت الجرائم، وسادت الفوضى، وتحدثت معه لثلاث ساعات، في قصر المؤتمرات، بحضور معاونه الأنكليزي، وأحد السياسيين العراقيين الذي تربطه صلة مصاهرة معه، وهو سعد الجنابي، وفعلاً اقتنع غارنر بإعادة الشرطة العراقية السابقة الى مراكزها، لأنهم مدرّبون جيداً ولديهم خبرات متراكمة وهم محترفون لواجباتهم، وقام بأعطاني ورقة كتبت عليها صيغة الأعلان الذي أذيع حرفياً من وسائل الإعلام وقتها، بدعوة رجال الشرطة للألتحاق بمقار عملهم ومراكزهم، وفعلا لبّى حوالي 80% من ضباط ومراتب الشرطة والتحقوا بمراكزهم رغم كونها كانت محترقة ومدمرة وأعادوها وباشروا عملهم بتسيير دوريات مشتركة لحفظ الأمن وتنظيم السير، الاّ أن إصرار سلطة الأحتلال على منع تسليح الشرطة بالكلاشنكوف والأكتفاء بالمسدسات المخفية، أدى إلى إفشالهم في تأدية مهامهم في مقارعة اللصوص والمجرمين الذين كانوا يمتلكون أحدث السيارات والمعدات والأسلحة.
وفي الحقيقة فإن غارنر توصل الى قناعة بإعادة ملاكات الدولة كافة، من درجة وكيل وزير نزولا، لتسيير أمور البلاد، وعقد اكثر من اجتماع في قصر المؤتمرات مع وكلاء الوزارات والمدراء العامين في الدولة العراقية، واقتنع بأنه الأقدر على تسيير شؤون الدولة... لكن الحقيقة تبينت فيما بعد، فلم تمضي أيام

على لقائنا بغارنر ولقاءاته الأخرى بالمسؤولين الإداريين، حتى صدر قرار الإدارة الأمريكية بإعفاء غارنر من منصبه وإعادته فورا وارسال بول بريمر وبقية الشلة الإجرامية معه". [74]

لم تستقر الحالة الأمنية في العراق حتى تاريخ كتابة هذه الكلمات (نهاية 2018). وليس الاحتلال الأمريكي هو السبب الأول والأخير طبعاً لكنّه جزء بنيوي من السبب. ويمكن القيام بحساب شبه دقيق لمقدار مسؤوليته عن تلك الفوضى المدمّرة من خلال حساب مقدار تأثيره على القرار في المؤسّسات التي شكّلت "العراق الجديد" ومن خلال تأثيره في إنشاء تلك المؤسسات نفسها واختيار قياداتها وبرنامج عملها.. الخ.

لكن موضوع هذا الكتاب ليس رصد جرائم الاحتلالات الاجنبية في بلدان العالم الثالث، وإنما فقط ما يخصّ المسألة الطائفية وبشكل أكثر خصوصية موضوع "صنع الطوائف" أو إعادة بنائها ويبدأ ذلك عادةً بصياغة "سرديّة طائفية" تفسّر التاريخ والواقع وتضع خطط المستقبل على أسس طائفية. لكنّ تحويل تلك الخطط إلى واقع يتطلّب تجسيدها في مؤسّسات بشرية فاعلة كالأحزاب والمجموعات السياسية مثلاً. وهذا هو بالضبط ما حدث في العراق. وإذا كانت المؤسّسة الطائفية الشيعية أكثر تبلوراً ووضوحاً بكثير من زميلتها السنّية فهذا لا يعني أن هذه الأخيرة مُحَصَّنة ضدّ التمأسُس. والدراسة البنيوية لطائفة ما تعني قبل كل شيء البحث في مؤسّساتها التي قد لا تكون أيديولوجية فحسب، كما هو معروف. فليس هناك طائفة مهمّة بلا أوقاف تدرّ دخلاً اقتصادياً. وهو ليس مصدر الدخل الوحيد غالباً، فهناك "الخُمس" عند الشيعة على سبيل المثال وهناك المراقد المقدّسة وسدانتها والصناعة السياحية المرتبطة بها..الخ. إذن فهناك نوع من "المؤسسة الاقتصادية الطائفية" المرتبطة غالباً بشكل وثيق مع المؤسسة الأيديولوجية للطائفة. أما على الصعيد السياسي فقد تلعب المؤسسات الأيديولوجية دوراً سياسياً بشكل مباشر كما هو الحال في إيران والعراق ولبنان..الخ على الصعيد الشيعي وكالوهابية السعودية في بعض مراحلها والأحزاب السلفية والإخوان المسلمين على الصعيد السنّي، أو دوراً مزدوجاً مباشراً حيناً وشبه مباشر أحياناً كما هو حال المرجعية الشيعية في العراق. وقد اعتبرت هنا الأحزاب السياسية الإسلامية التي تقتصر عضويّتها على أعضاء طائفة معيّنة كالأحزاب الشيعية والسنية مثلاً مؤسسات طائفية كلّياً أو جزئياً. هذا البعد المؤسساتي تهمله كثير من الدراسات حول الطائفية. وخاصة البحث في "المؤسسة الأيديولوجية الطائفية".

يستنتج قارئ مذكّرات بريمر دون عناء حرص المندوب السامي الأمريكي على التعاون مع السيستاني، أي المرجعية الشيعية العراقية. وقد يجد قُرّاء هذه الأيام الأمر طبيعيّاً. بل قد يظنّون أن ذلك من حسن السياسة. إذ أن السستاني يتمتّع هذه الأيام فعلاً بنفوذ شعبي هائل داخل طائفته وحتى خارجها.لكنّ الأمر لم يكن أبداً كذلك قبل عام 2003.

هناك نقلة كبيرة في دور المرجعية، تغيّر هائل يكاد يشبه الثورة نستنتجه من مراجعة نشاطات تلك المرجعية ومدى تأثيرها قبل الاحتلال وبعده، ومن مقارنة وضعها في المرحلة البعثية ووضعها في المرحلة الأمريكية الذي مهّد لوضعها اللاحق في ظلّ النظام الانتقالي وما تلاه فيما يتعلّق بدورها السياسي وعلاقتها بالسلطة وتأثيرها في القرارات التي تتناول الشأن العام بجوانبه كلها: السياسي والاقتصادي والأيديولوجي (التشريعات وخاصة المنبثقة عن الشريعة).

---

[74] من مقال طويل وشهادات شخصية نُشرت في "سلسلة محطات من تاريخ الشرطة العراقية" في الإنترنت كتعليق على فيديو للبي بي سي، في آذار 2013. راجع http://www.youtube.com/watch?v=6-1gEi5wrmg

https://www.algardenia.com/2014-04-04-19-52-20/menouats/3727-2013-03-30-20-42-19.html

بالتأكيد ليس السيّد بول بريمر هو صانع تلك النقلة الكبرى. فهو لا يستطيع ذلك وحده. كما أنّ الأحزاب العراقية التي جاءت معه واستلمت السلطة منه فيما بعد ليس من مصلحتها أن يحدث ذلك بهذا الحجم أيضاً إذ أن سلطة المرجعية مُقتَطَعة موضوعيّاً من سلطتها هي نفسها في نهاية الأمر. غير أن الأغرب من ذلك كلّه هو أن المرجعية نفسها لم تكن تخطّط لتوسيع نفوذها على الإطلاق.

فكيف حدث ذلك؟

لم أقرأ كل ما كتب عن تاريخ المرجعيّة الشيعية في العراق. لكنّ ما قرأت[75] يكفي للاطمئنان لصحّة الفكرة التي تقول أن المرجعية الشيعية العراقية حرصت على ألاّ تلعب دوراً سياسياً مباشراً في العراق. وألاّ تتدخّل في الشأن السياسي إلاّ في أضيق نطاق. وهو عموماً ما يحكم الفهم العام لدى مراجع الشيعة لوظيفتهم في "فترة الغيبة الكُبرى" وهو الفهم الذي ظل سائداً ومُمارَساً في العراق من قِبل المرجعية العليا في النجف وظلّ الخارجون عليه استثناءً؛ كحال الشيرازيّين في كربلاء والصدريّين في النجف نفسها وخارجها. كما أن هذا الفهم ظلّ سائداً على العموم في العالم قبل انتشار فكرة ولاية الفقيه على يد الخميني. وهذا ما يفسّر مثلاً موقف المرجعية من تأسيس حزب الدعوة، وهناك عرض موجز ومعقول لتسلسل أحداث هذه القصّة عثرت عليه عند السيّد رشيد خيّون[76] يمكن مراجعته هناك وهذا شيء منه: "وقفت المرجعية الدينية، ممثّلة بآية الله السيّد محسن الحكيم، من تأسيس حزب الدعوة الإسلامية على حذر، لا مؤيدة ولا مانعة، غير أنها على العموم كانت رافضة لفكرة تشكيل أحزاب سياسية محسوبة عليها. ففي ما يتعلق بحز ب الدعوة حسب ما تقدم، كان هناك حاجة واضطرار لمواجهة اجتياح اليسار لجمهورها وقلاعها من المدن المقدسة. قال أحد قياديي حزب الدعوة محمد صالح الأديب: (كنا في بعض الأحيان نذهب إليه .... على شكل وفود مكونة من 20 -30 شخصاً، وكان يقول: إن عليكم أن تعملوا على نشر التدين، وندعو الله سبحانه وتعالى أن يظهر الحجة -الإمام المهدي-). وبشكل عام كان السيد الحكيم (لا يؤمن بالسياسة من حيث الظاهر، ولا يعمل على إقامة دولة إسلامية، ولا يرى إقامة صلاة الجمعة إلا عند ظهور الإمام الحجة.. ولا يؤمن بولاية الفقيه المطلقة ولا بالجهاد الابتدائي في رؤاه النظرية الفقهية-الفكرية)". ص 182-183

استمرّ هذا الموقف العام من العمل السياسي في زمن خليفتي محسن الحكيم، أي الخوئي والسيستاني. بل إن الأخير، أي السيستاني أظهر مزيداً من الحرص على الابتعاد عن الشارع سواء أكان سياسيّاً أم اجتماعيّاً. وترك خطبة الجمعة ليلقيها وكيله باسمه.. وقد اختلف المحلّلون في تفسير ذلك، إذ بسّط بعضهم السبب بإرجاعه إلى لكنته الفارسيّة وقال آخرون بأن السبب فهمه لوظيفته المرجعية كونها كونيّة وليست عراقية..الخ. لكنّ علينا هنا ألاّ ننسى الظرف الخاص الذي مارس فيه الرجل مرجعيّته، وهو حكم صدّام حسين، وما أدراك ما حكم صدّام! لم يكن ذلك الحاكم يعرف الرأفة مع المعارضين كما هو معروف، كما أنّ المرجع لم يكن أصلاً ميّالاً إلى تلك المعارضة.

لكنّ الأمر تغيّر بمجيء الأمريكان والأحزاب الطائفية إلى السلطة. ولا يمكن فهم الدور السياسي للسيستاني ومرجعيّته إلاّ بدراسته ضمن ديناميكيّة تفاعل محاور صراع داخليّة ثلاثة هي بالإضافة إلى المرجعية سلطة الاحتلال والأحزاب والمجموعات العراقية (المتصارعة فيما بينها أيضاً). حيث لكل واحد من هذه المحاور الثلاثة مصالحه الخاصة وارتباطاته داخليّاً وخارجيّاً وما تُمليه بُنيته وتاريخه الخاص. ضعف أحد هذه المحاور سيكون من صالح محور آخر في منظومة السلطة نفسها ككلّ.

مرجعيّة النجف التي انتهى تمثيلها إلى السيّد علي السيستاني تبدّلت صورتها لدى نفسها مع الزمن، أي مع تبدّل موقعها في موازين القوى. فقبل دخول الأمريكان واستلامهم للحكم مباشرةً ثم تسليمهم لجزء من

---

[75] أنظر مثلاً كتاب خيّون رشيد عن الإسلام السياسي بالعراق أو كتاب عادل رؤوف "عراق بلا قيادة" وغيرها..

[76] خيّون رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، 1، الشيعة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبيّ/الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثالثة، 2013، الصفحات 130-141

السلطة "المجلس الحكم"، كانت تلك الصورة هي أنّها قد تكون المرجعية الأكبر حجماً، لأسباب تاريخيّة، لكنّها واحدة من مرجعيّات متعدّدة متنافسة. وكانت ترى "مقلّديها" في العالم ككلّ -بما فيه إيران- مصدراً لثروتها الاقتصادية وأتباعاً دينيّين، أي مصدراً من مصادر رأسمالَيها الواقعي والرمزي. وكانت تحضّر نفسها لاستثمار رأس المال ذاك سياسيّاً لصالح المهدي المنتظر عندما يعود من غيبته. وتمارس ولايتها على "رعيّتها الطائفية" في مجالات "القضاء الديني" والعمل الاجتماعي والخدمات الإنسانيّة فقط (أي ولاية جزئية لا ولاية كلّية أي "ولاية فقيه" بالمعنى الخميني) لكنّ دخول الأمريكان كسلطة أجنبيّة ذات برنامج حكم "ديمقراطي-توافقي" تم رسمه على خريطة طائفية-إثنية صدر "فرمان" باعتبارها السرديّة الوحيدة الحقيقيّة. في تلك السرديّة تلعب المظلوميّة السياسية الشيعية دوراً مركزيّاً وتُعطى تلك المظلوميّة عمراً قدره ألف سنة، كما رأينا من كتاب بريمر الذي اقتبسنا منه أعلاه. هذا البرنامج الأمريكي بحد ذاته أوجد الأرضيّة المناسبة للمرجعية النجفية بأن ترفع "درجة ولايتها" من شكلها القضائي والاجتماعي الذي وصفناه أعلاه إلى التدخّل في الشأن السياسي المركزي.. ولم ينتظر بريمر لكي يسمع المرجعية تطالب بذلك الدور، بل تبرّع شخصيّاً بتقديمه لها:

"في أعقاب التحرير على الفور، أعلن آية الله عبر قنوات خاصّة بأنه لن يجتمع مع أحد من الائتلاف. ولم أضغط من أجل عقد اجتماع شخصي معه. وقد حلّل هيوم، وهو يفهم الإسلام والعالم العربي، الوضع ببلاغة، "لا يمكن أن يشاهد علنيّاً بأنه يتعاون مع القوى المحتلة يا جيري فثمة أطياف لسنة 1920 وما صاحبها. وعليه أن يحمي جانبيه من المتهورين مثل مقتدى. لكن آية الله سيعمل معنا. فنحن نتقاسم الأهداف نفسها.

وفيما كانت وسائل الإعلام العربية والغربية تندب الانقسام المفترض بين آية الله السيستاني والائتلاف كنت أنا وهو نتواصل بانتظام بشأن القضايا الحيوية من خلال الوسطاء طوال المدة التي قضاها الائتلاف في العراق.

وكان هيوم محقّاً. ففي أوائل الصيف أرسل السيستاني إليّ أنّه لم يتخذ موقفه "بسبب عدائه للائتلاف" بل إن آية الله يعتقد بأن تجنّب الاتصال العام مع الائتلاف يتيح له أن يكون ذا فائدة أكبر في "مساعينا المشتركة"." ص 213-214.

وحول كثافة تلك الاتصالات: "وبين تموز/يوليو وأواسط أيلول/سبتمبر فقط تبادلت أكثر من عشر رسائل مع آية الله. وعبّر السيستاني بشكل متكرّر عن امتنانه الشخصي لكل ما فعله الائتلاف من أجل الشيعة والعراق لكنّه بقي مصرّاً على وجوب انتخاب المؤتمر الدستوريّ بالاقتراع المباشر". ص 214، وحول القنوات غير المباشرة بين الرجلين يخبرنا في الصفحة التالية للاستشهاد السابق أن إحدى أهمّها كان آية الله حسين الصدر "الذي كان يقابل السيستاني كل أسبوع".

إذن فالسيّد بريمر كان على ما يبدو يحلم بلقاء مباشر مع السيستاني تصوّره كاميرات الصحفيين ليرسل الصور إلى البيت الأبيض دليلاً على نجاحه باستقطاب "بابا" الشيعة العراقيين؛ فهو يصف السيستاني في إحدى فقرات الكتاب فعلاً بأنه يلعب بالنسبة للشيعة دوراً مماثلاً لدور بابا الفاتيكان بالنسبة للكاثوليك (وهو هنا يقصد كلاً من السلطة الروحية وعدم التدخّل المباشر في السياسة اليومية). لكنّ السيستاني نفسه هو من "تمنّع" مفضّلاً الاتصال غير المباشر.

ولعلّ سبباً آخر كان يكمن وراء ذلك العشق الأمريكاني للسيستاني وهو أنّه مرجعية شيعية كبرى قد تقف في وجه آيات الله في إيران، وخاصّة أنّه لا يؤمن بولاية الفقيه مثلهم. وهذا مما قد يعني سلاحاً حاسماً في الحرب الإقليمية لصالح المعسكر الأمريكي.[77]

أما الأحزاب العراقية فقد كان برنامجها هو باختصار الوصول إلى السلطة والبقاء فيها أطول فترة تسمح بها قواعد الديمقراطية الطائفية الجديدة والتمتّع ببركات تلك السلطة. لكنّ الوضع الأمني الذي سار من سيّئ إلى أسوأ والوضع المعاشي الصعب الذي كان العراقيون يعانون منه أصلاً بسبب الحصار الطويل والحروب التي لم تنته وفشلهم في التخفيف من ذلك كلّه جعلهم يبحثون عن أي "رأسمال رمزي" يمكن لهم استثماره في استقطاب عطف وتأييد الجماهير. وهكذا اكتشفوا فائدة التقرّب من المرجعيّة الشيعية في النجف وإظهار ولائهم لها وادّعاء دعمها لهم أملاً باستقطاب الفقراء من المؤمنين الشيعة. وقد اطمأنّوا بأن المرجعيّة الشيعية لا تريد حكماً مباشراً على الطريقة الإيرانية، بل تكتفي بدور الإرشاد والتوجيه العام. أي أنها ليست منافساً سياسيّاً مباشراً، بل بالعكس قد تساعد الحزب القريب منها إذا زكّته ضدّ خصمه. وهكذا أصبح دعم المرجعية تغطية للعجز السياسي أو الفساد، سواءٌ أدركت ذلك أم لا.

وهكذا حدث ما وصفه رشيد الخيّون كالتالي: "وجاء زلزال ابريل 2003 وسقط الحاجز بين المرجعية والأتباع. فنودي به زعيماً، وهُتف به كقائد. وهنا أخذت الآراء تتباين حل موقف آية الله السيستاني من توظيف هذه الزعامة المعنوية، بين القائلين برفضه للولاية الشبيهة بولاية الفقيه أو هي بعينها، أسوة بأسلافه من المراجع، وعلى الخصوص أستاذه المباشر آية الله الخوئي، بينما يرى آخرون، ومنهم أهل العمائم، أنّه ينفذ مبدأ تلك الولاية، وذلك من خلال ما يُنقل عن دعمه لتشكيل الائتلاف الشيعي، في الانتخابات العراقية العامة (2004-2005) وإعطاء الموافقات على تعيين الوزراء وما تعلق بالدستور والعلاقة مع الأمريكان في عقد الاتفاقية أو رفضها، وأن عند كل معضلة سياسية تنشأ في إدارة الدولة تجده مستقبلاً المسؤولين، بطلبهم، وأن كلمته هي القول الفصل في أدق الحوادث وأخطرها.."

يخبرنا بريمر بأن هناك نقطة واحدة أصرّ عليها السيستاني وكرّرها دون كلل أو ملل ولم يتنازل عنها مطلقاً وهي أن تكون اللجنة التي تضع الدستور منتخبة من قبل الشعب العراقي. وهو طلب لا علاقة له بالمنطق الموضوعي، إذ أن الشعب يُستفتى على دستور ولا "ينتخب" دستوراً، بتعبير مغالٍ نوعاً ما. أعني أن الدستور تضعه مجموعة من الخبراء لا من السياسيين. وبعد أن يوضع يجري الاستفتاء عليه. والخبراء عادة لا يعرفون الطرق المعهودة للوصول إلى رضى الجماهير ومن ثمة النجاح في الانتخابات. فهذا هو الفن الذي يتقنه إمّا رجال الدين وخاصة فئة "الدعاة" أو السياسيّون. ثم إنّ الظروف الملموسة لتلك الفترة من تاريخ العراق وخريطة المناطق الهادئة والمناسبة للاقتراع وتلك المشتعلة ومنعدمة الأمن تجعل من السهل توقّع نتيجة الانتخابات. وخاصة إذا استعرضنا الشخصيات التي كان يمكن أن تساهم في انتخابات من ذلك النوع وكمية ونوعية المقاطعين بحكم الخوف أو القناعة أو انعدام الأمن و"سلطة الفيتو" التي تمتّع بها السيستاني على المرشّحين أو على الأقل السلطة الرمزية التي كان يستطيع من خلالها "مباركة" بعض الأحزاب أو الشخصيات، حتّى من خلال مجرّد قبوله استقبالها والحديث معها..الخ. إذن فيبدو، على ضوء ذلك كله، أن المرجع السيستاني كان يرمي إلى هدف واضح من خلال إصراره ذاك: كان يريد دستوراً ينسجم مع تصوّره الديني المحافظ لدولة في وضع العراق وبطريقة تبدو ديمقراطية تماماً، وقد حصل على ذلك فعلاً، كما سنرى.

لا يمكن المرور على مصطلح "الديمقراطية" هنا مرور الكرام. فهذا الذي فعلته المرجعية السيستانية هو من حيث المبدأ ما فعله الإسلام السياسي السنّي أيضاً في مرحلة ما بعد الصحوة الإسلامية. وقد سمّوا هم

---

[77] ستبدي الأيام البعيدة التالية بُعد تلك الرؤية. ففي الثورة الشعبية السلمية الأولى بعد الاحتلال، أواخر 2019، والتي كانت موجّهة أساساً إلى الفساد والنظام السياسي/الطائفي/المحاصصاتي المدمّر، لكنّ أحد أوضح مطالبها استقلال القرار العراقي، أي إيقاف التدخّل الإيراني في السياسة العراقية كان موقف السيستاني رغم تذبذبه ومحاولته مسك العصا من الوسط يسمح للمنتفضين بتفسيره لصالحهم.

أنفسهم هذا النوع الميكانيكي من الديمقراطية: "غزوة الصندوق". إنها الجهاد نفسه ولكن في ثوب ديمقراطي. وقد نجحت حربهم المقدّسة تلك في كل مكان جرت فيه ولكن فقط في غزواتها الأولى. فبعد أن وصل هؤلاء إلى السلطة وعاملوا الدولة على أنها غنيمة حرب شعر الناس بالخديعة التي انطلت عليهم وبدأوا يتغلّبون على "تأثير الصدمة الإيمانيّة". وهذا هو التفسير الممكن لتحوّل المزاج الشعبي في معظم البلدان العربية في السنوات الأخيرة.

لقد مهّد الإسلام السياسي لنجاحه الانتخابي ذاك بعمل طويل يمكن تسميته "تديين الشارع". وقد بدأت تلك العمليّة في السبعينات ونالت زخمها الأكبر في الثمانينات بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران واجتياح التحالف السلفي-الإخواني المدعوم بالمال النفطي (وفق إحدى الإحصائيات: 70 مليار دولار من المال السعودي بتوجيه من فهد بن عبد العزيز، يضاف إليها تبرّعات أثرياء الخليج وميزانية رابطة العالم الإسلامي..) للعالم وخاصّة لجزئه الإسلامي وفي أماكن تواجد الجاليات المسلمة في جزئه الآخر[78] وكان من نتيجة ذلك كلّه مجموعة من الانتصارات الحربية -في أفغانستان مثلاً- والانتخابية.

يعني تديين الشارع تحويل السرديات الدينية إلى مرجع معرفي ولائحة سلوك اجتماعي هي الأساس المعترف عليه بين الناس للحقائق والشرائع والأخلاق، بحيث يضطرّ حتى الحاكم إلى تبرير أعماله على أساسها. تديين الشارع يسهّل على الإسلام السياسي استلام السلطة، أو ممارسة سلطة الرقابة من الشارع على كل من الشارع نفسه والحاكم في آن واحد. وهو ما حدث في الثمانينات كما جاء أعلاه.

تديين الشارع، أخيراً، سيعني تطبيقه إن عاجلاً أو آجلاً ولأسباب كثيرة. أحدها أن التديين يعني تقوية دور "المثقّفين الدينيّين" -الدعاة مثلاً- والمؤسسات الدينية التي تقتصر عضويتها وخدماتها على طائفة واحدة في غالب الحالات، ناهيك عن دور العقيدة الدينية -وهي دائماً عقيدة طائفة- التي تكاد تعرّف نفسها بمواجهة عقائد سواها. المثال الصارخ على ذلك هو السلفيّتان السنّية والشيعية.

نعود إلى بريمر والسيستاني وإعادة صناعة الطائفة الشيعية العراقية.

وفقاً لما عرضته أعلاه نفهم أنّ الصعود السريع للنجم السياسي للسيستاني إلى درجة أن يصبح المرجعية الأخيرة التي يستند إليها السياسيون في إضفاء الشرعية على أنفسهم وعلى برامجهم وسياساتهم ليس نتيجة جهوده هو بقدر ما هو نتيجة لفساد أولئك السياسيين أنفسهم وعجزهم عن إقناع الناس بسياساتهم وزعامتهم. ساهم في ترسيخ هذه الصورة الجديدة لبنية السلطة السياسية ما بعد الاحتلال التصوّر الذي جاء به الاحتلال نفسه وحوّله إلى واقع ما زال قائماً. وعلى هذا الأساس فلا شك أن خامنئي يحسد السيستاني على هذا المجد الذي جاءه يجرجر أذياله دون تعب ولا مشقّة، بل ولا حتى عداء الخصوم المفترضين، إذ أن المرء اعتاد فيما بعد على مديح السياسيين السنّة لحكمة وبعد نظر السيد السيستاني وبعده عن المصلحة الطائفية الضيقة..الخ.

أنقل فيما يلي فتوى السيستاني بخصوص الدستور من موقع المرجعية على الأنترنت:

كعادة الفتاوى تأتي دائماً ردّاً على سؤال من أحد الأتباع. وكان السؤال كالتالي:

"سماحة سيّدنا ومرجعنا المفدّى آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني (دام ظله).

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد:

---

[78] لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة كتابي السابق: "الرماد الثقيل" الذي تمت الإشارة إليه أكثر من مرة هنا.

أعلنت سلطات الاحتلال في العراق أنها قرّرت تشكيل مجلس لكتابة الدستور العراقي القادم، وأنها ستعيّن أعضاء هذا المجلس بالمشاورة مع الجهات السياسية والاجتماعية في البلد، ثم تطرح الدستور الذي يقرّه المجلس للتصويت عليه في استفتاء شعبي عام.

نرجو التفضّل ببيان الموقف الشرعي من هذا المشروع وما يجب على المؤمنين أن يقوموا به في قضية اعداد الدستور العراقي.

جمع من المؤمنين

20/ربيع الآخر/1424 ه"

وكان رد السيستاني كالتالي:

بسمه تعالى

إن تلك السلطات لا تتمتع بأية صلاحية في تعيين مجلس كتابة الدستور، كما لا ضمان ان يضع هذا المجلس دستوراً يطابق المصالح العليا للشعب العراقي ويعبّر عن هويته الوطنية التي من ركائزها الدين الإسلامي الحنيف والقيم الاجتماعية النبيلة، فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بدّ من إجراء انتخابات عامة لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور الذي يقرّه هذا المجلس، وعلى المؤمنين كافة المطالبة بتحقيق هذا الأمر المهم والمساهمة في إنجازه على أحسن وجه، أخذ الله تبارك وتعالى بأيدي الجميع إلى ما فيه الخير والصلاح والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

25/ع2/1424

علي الحسيني السيستاني

وقد كان ما أفتى به السيستاني فأجريت في الثلاثين من يناير/كانون الثاني 2005 الانتخابات التي أصرّ عليها المرجع الشيعي وكما كان متوقّعاً فقد قوطعت من قبل كتلة كبيرة من المواطنين السنّة، لأسباب كثيرة منها طوعي ومنها قسري. وأسفرت عن تشكيل الجمعية الوطنية الانتقالية في السادس عشر من مارس/آذار ثم الحكومة الانتقالية في الثامن والعشرين من أبريل/نيسان. و"هيمنت عليهما الكتلتان الفائزتان الشيعية والكردية، وهذا يعني بعبارة أخرى أن السلطتين التنفيذية والتشريعية في العراق بأكمله أصبحتا تحت الهيمنة شبه الكاملة للشيعة والأكراد، الأمر الذي خلق حالة من الشعور بالتهميش والإقصاء لدى العرب السنة، وهو ما كان له أكبر الأثر في كل مراحل وآليات كتابة مسودة الدستور." كما جاء في تقرير لمحمد عبد العاطي نقرأه على موقع قناة الجزيرة في الانترنت. ونقرأ في التقرير نفسه حول لجنة صياغة الدستور التي نجمت في نهاية الأمر عن تلك الانتخابات:

"كانت لجنة صياغة الدستور مشكلة في البداية من خمسة وخمسين عضوا هم على وجه التحديد :

- ثمانية وعشرون عضوا من قائمة الائتلاف العراقي الموحد المدعومة من آية الله السيستاني.
- وخمسة عشر عضوا من التحالف الكردستاني بزعامة جلال الطالباني ومسعود البارزاني.
- وثمانية أعضاء يمثلون القائمة العراقية الموحدة بزعامة إياد علاوي.
- وأربعة أعضاء يمثلون التركمان والآشوريين والمسيحيين واليزيديين.

ولم يكن في اللجنة من العرب السنة سوى عضوين فقط ضمن القائمة العراقية"

ولأن الصراع في العراق لم يعد صراعاً عراقياً، على الأقل منذ بداية الثمانينات، والعراقيون لم يعودوا عراقيين فحسب، وإنما عراقيين سنة وعراقيين شيعة وعراقيين كُرد، فقد تعالت أصوات المستآئين في دول الجوار لاسيما في الخليج وخاصة السعودية وفي تركيا ومصر، وحتى في الأمم المتحدة، وامتد هذا الاستياء ليتردد صداه داخل الإدارة الأميركية نفسها بدءا من الرئيس جورج بوش الذي أرسل وزيرة الخارجية كونداليزا الى العراق لتبحث هذا الموضوع. كما أنّ "العديد من مراكز الدراسات الأميركية القريبة من صناعة القرار في البيت الأبيض.. أكثرت من تحذيراتها وربطت في أغلب دراساتها بين زيادة الفوضى الأمنية واستمرار استبعاد العرب السنة من العملية السياسية" كما جاء في مقال محمد عبد العاطي المذكور آنفاً والذي أقتبست منه كل ما هو بين أقواس صغيرة.
وفي سبيل تعديل الميزان الطائفي انعقد تجمع سياسي ضخم "عرف باسم مؤتمر أهل السنة (غير اسمه بعد ذلك إلى مؤتمر أهل العراق) وتمخض عن اختيار خمسة وعشرين عضوا تقرر أن يكون خمسة عشر منهم أعضاء فاعلين في لجنة الصياغة والعشرة المتبقية يرافقونهم كمستشارين ولا يحق لهم الاشتراك في المداولات ". وفق عبد العاطي.
لكنّ اغتيال اثنين من لجنة صياغة الدستور من المنتمين للعرب السنة أوقف العملية من جديد "واتخذ مجلس الحوار الوطني العراقي (جزء من مؤتمر أهل السنة) قرارا بتعليق مشاركة اعضائه في لجنة الصياغة بصورة مؤقتة إلى أن تتم الاستجابة لمطالبهم" وكان من تلك المطالب: تأكيد رئاسة الجمهورية والجمعية الوطنية على أن إقرار الدستور يجب أن يتم بالتوافق بين كل الأعضاء لا بالأغلبية. وهذا المطلب ينسجم مع منطق كتابة الدستور الذي أشرنا إليه اعلاه والذي لا علاقة له بحد ذاته بالمنطق الشكلي للديمقراطية المستند إلى حكم الأغلبية.
وكما هو متوقّع، وفق التصوّرات الفئوية لبريمر عن المجتمع العراقي التي شرحها هو بنفسه واستعرضت أعلاه اقتباسات منها برزت بين أعضاء لجنة الصياغة رؤيتان متباعدتان فيما يتعلق بالنظرة إلى فلسفة نظام الحكم في عراق ما بعد صدام حسين، واحدة يتبناها ممثّلا الحزبين الكرديّين و"ممثّلو الأطراف الشيعية" وتتأسس على مبدأ توزيع السلطات والثروات بين الأقاليم في شكل فيدرالي وعدم تمركزها بيد حكومة مركزية واحدة، والرؤية الأخرى المغايرة والتي تريد الحفاظ على المركزية قدر الإمكان والتي مثّلها "العرب السنة"..
لنتأمّل قليلاً شيئاً مما كان يجري خارج أروقة القاعات التي احتضنت تلك المفاوضات حول الدستور القادم.
تنقل لنا جريدة "البيان" الإماراتية في الثاني عشر من آب/أغسطس 2005 الخبر التالي: "ازدادت مسألة الدستور العراقي الجديد تعقيدا أمس عندما طالب رئيس حزب 'المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق' عبد العزيز الحكيم وقائد 'منظمة بدر' التابعة له الشيخ هادي العامري بإقليم 'فيدرالي' يضم كل المناطق الشيعية في جنوب ووسط العراق الغني بالثروة النفطية ورفضت الحكومة ومجموعة العرب السنة ذلك، فيما تدخلت بريطانيا إلى جانب الولايات المتحدة للمساعدة في حل الخلافات القائمة قبل 3 أيام من انتهاء مهلة الاتفاق على مسودة الدستور"
ولكن كيف أعلن عبد العزيز الحكيم، وهو رئيس الإئتلاف العراقي الموحد المذكور أعلاه، عن ذلك؟
"وخلال تجمع حاشد في النجف...أضاف 'نحن نؤكد على ضرورة اقامة اقليم واحد في جنوب ووسط العراق لوجود مصالح مشتركة بين ساكني هذه المناطق ومن أجل حفظ التوازن السياسي في البلاد لا بد أن تكون هناك حكومة أقاليم بحيث يسمح الدستور بذلك ولا بد ان تكون هناك وحدة تنظم عمل الاقاليم'.
وأكد أيضا أنه 'لا بد من التأكيد على عدم التنازل عن ثوابتنا الإسلامية باعتبار الأسلام دين الدولة الرسمي والمصدر الأساسي للتشريع ولا يجوز سن أي قانون يتعارض مع أحكامه'. وعبر عن أمله في ان تطرح مسودة الدستور في موعدها يوم الاثنين المقبل، مشددا على 'حساسية وخطورة' المرحلة ."
إذن فالمُطالبون بنظام الأقاليم كانوا "المجلس الأعلى لقيادة الثورة الإسلامية" -الحكيم- ومنظمة بدر- العامري-. ونقرأ توضيحاً تالياً في الخبر نفسه من هذين الطرفين:
"وقال الناطق الاعلامي باسم المجلس الشيخ جواد تقي 'ان طرحنا يقوم على الدعوة لإقامة إقليم شيعي

واحد يتكون من تسع محافظات في الجنوب والفرات الأوسط هي البصرة وميسان وذي قار وواسط وبابل والنجف وكربلاء والمثنى والقادسية'.. أما بغداد وكركوك فوضعهما مستقل'. وقال العامري 'الفيدرالية يجب أن تكون في جميع العراق .يحاولون منع الشيعة من التمتع بفيدراليتهم. يجب أن نصر على تشكيل إقليم واحد في الجنوب لكي نضمن حقوقنا التي حاول الأعداء منعنا من الحصول عليها وإلا سنندم على ذلك'. وأضاف متسائلا 'ما الذي حصلنا عليه من الحكومة المركزية غير القتل؟.'"
وكيف كان ردّ الجماهير المحتشدة هناك؟
"وقوبلت الدعوة بهتافات حماسية من قبل عشرات الآلاف المحتشدين 'نعم، نعم للإسلام.نعم، نعم للحكيم' ...الخ" وفق تقرير جريدة البيان، العدد المذكور.
ونقرأ في التقرير نفسه عن اجتماع يهم موضوعنا هنا:
"والتقى الحكيم وزعيم 'التيار الصدري' مقتدى في النجف بعد أن زارا المرجع الشيعي العراقي الاعلى الشيخ علي السيستاني وتطرق الحديث الى 'آليات صياغة الدستور'. وقال الحكيم انه تناول مع السيستاني ثلاث نقاط هي 'وحدة الشعب العراقي والحفاظ على مكانة الاسلام في الدولة والضمانات الضرورية لبقية مكونات الشعب العراقي.'"
وكما نرى فهذا اللقاء هو خطوة على الطريق الذي شقّه المرجع نفسه. وقد يكون السيستاني في هذا اللقاء قد كبح من الجماح التقسيمي للحكيم بطريقة ذكية جداً وهي كبح تقييم الحكيم نفسه لقوّة تياره وتأثيرها في الشارع الشيعي، باستقباله لخصمه الصدر الذي كان كان يلعب دور رجل الدين الشيعي-العربي المحارب ضد الاحتلال الأمريكي والذي لم يمرّ بالمعسكرات الإيرانية. وقد ذكرنا أعلاه أن السيستاني ترك مسافة تفصله بوضوح عن الأجندة الإيرانية وأتباعها في العراق، سواء فقهياً، برفضه لمبدأ ولاية الفقيه بشكلها الإيراني الحاكم، أو سياسياً بالحفاظ على العلاقة الجيّدة بالمحتلّين الأمريكان. إلاّ أن ثمة حزباً شيعياً آخر، غير الصدريين، كان لا يؤيد سياسة الحكيم وميليشيا بدر وهو حزب الدعوة، الذي كان رئيسه ابراهيم الجعفري رئيساً للوزراء في ذلك الوقت. نقرأ في نفس التقرير:
"وفي بغداد، قال ليث كبة، المتحدث باسم رئيس الوزراء إبراهيم الجعفري إن فكرة تشكيل إقليم شيعي غير مقبولة. وأكد في مؤتمر صحافي إن 'اكثر المواضيع حساسية ومختلف عليه هو تركيبة الدولة كلها وكيفية تنظيمها حيث لا زالت هناك وجهات نظر عديدة. فالحكومة تدعم مبدأ الفدرالية لكن ليس على مبدأ ان تكون هناك بنى للدولة تقوم على اساس قومي او اثني او ديني.ليس هذا المطلوب'.واضاف 'لا اعتقد ان فكرة اقليم سني او شيعي او كردي هي الفكرة المتبناة من قبل غالبية العراقيين.'" طبعاً الجعفري هنا يتناسى وجود الإقليم الكردي الذي كان ومنذ زمن طويل يتمتّع ببنى دولة شبه مستقلة. لكن هذا حديث آخر.
ونقرأ في تقارير تلك الفترة عن موقف السياسيين الذين طرحوا أنفسهم كممثلين "للسنّة" من داخل النظام السياسي الجديد "كإخوان العراق" أي الحزب الإسلامي وبعض الشخصيات المستقلّة بأنهم ضد أي "أقلمة" للعراق. مثلاً "وقال المتحدث باسم 'مجلس الحوار الوطني' العربي السني صالح المطلك '...نحن نعتقد أن العرب في العراق بسنتهم وشيعتهم هم كيان واحد لذلك فإن أي محاول لإثارة موضوع طائفي لتقسيم العراق موضوع مرفوض كليا. ليس مرفوضا من قبلنا فحسب، نحن في وسط العراق، لكنه مرفوض من قبل الشعب العربي في جنوب العراق''. من "البيان"، العدد المذكور

عندما يجري التفاوض على دستور بين مجموعات متصارعة يعتبر كل منها نفسه ممثّلاً ل"مكوّن" بشري منفصل ومتماهٍ مع نفسه ومختلف عن غيره (وهذان هما الحدّان المنطقيّان لمفهوم الهويّة) ويعتقد بعضها أنّه ممثّل لإرادة الله، أو أنه يستمد شرعيته الشعبية من أحد أكبر ممثّلي إرادة الله (وهنا تصبح تلك الهوية مقدّسة) تكون النتيجة دستوراً كهذا:

المادة (2):
اولاً ـ الاسـلام دين الدولـة الرسمي، وهـو مصدر أسـاس للتشريع :
أ ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام .
ب ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية .
ج ـ لايجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور .

ثانياً ـ يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الاسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما و يضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والآيزديين والصابئة المندائيين .

المادة (3)
العراق بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب، وهو عضو مؤسس وفعال في جامعة الدول العربية وملتزم بميثاقها و جزء من العالم الإسلامي .

المادة (43):
اولاً ـ اتباع كل دين أو مذهب احرار في :
أ ـ ممارسة الشعائر الدينية بما فيها الشعائر الحسينية .
ب ـ إدارة الاوقاف وشؤونها ومؤسساتها الدينية، وينظم ذلك بقانون .

أو كالتالي:

المادة (9):
أولاً ـ
أ ـ تتكون القوات المسلحة العراقية والاجهزة الامنية من مكونات الشعب العراقي، بما يراعي توازنها وتماثلها دون تمييز أو اقصاء وتخضع لقيادة السلطة المدنية.

سيتذكّر المرء هذه المادّة الأخيرة عندما يقرأ مذكّرات بريمر، المفوّض السامي الأمريكي في العراق، إذ أنّ فكرتها تتكرّر في يوميّاته تلك عدداً من المرّات يجعل القارئ يظنّ أن ذلك الرجل الفقير فكريّاً يظنّ أنّ التاريخ سيسجّل له تلك الفكرة كنوع من الثورة الكوبرنيكية في عالم السياسة.

لنتخيّل ماذا سيحدث في حال تم الاختلاف حول قانون معيّن يدور حول موضوع صدف أن ذُكر في أحد كتب الفقه الإسلامي الشيعي منه أو السنّي. من السهل أن نتوقّع في هذه الحالة أن تحاول الأحزاب الإسلامية في البرلمان عرقلة القانون أو صياغته بحيث يتوافق مع آراء الفقهاء. فإذا لم يتّفقوا سيلجأ أعضاء البرلمان الشيعة إلى مرجعيّتهم والأعضاء السنّة إلى مفتيهم. وكل ذلك استناداً إلى تلك الفقرة أ من المادة الثانية من الدستور.

إذن فقد ثبّت الدستور، بشكل غير مباشر، دور المرجعيّات الدينية في التشريع. وخاصة بعد أن استلمت السلطة أحزاب إسلامية لم يعد أمام قياداتها الفاسدة لإثبات شرعيتها سوى تزكية تلك المراجع، وهو ما رأيناه في الفترة التي حكمت فيها تلك الأحزاب. أما ما يتعلّق بالسلطة الاقتصادية فقد ثبّتتها المواد المتعلّقة بحريّتها في إدارة الأوقاف وشؤونها..

ثم نأتي إلى موضوع الهويات والمكوّنات. من اللافت للنظر أن تعبير "الشعب العراقي" بدون إضافات لم يرد في هذه المواد. هناك "الهوية الاسلامية لغالبية الشعب العراقي"، و "بلد متعدد القوميات والأديان والمذاهب"، بل حتّى الجيش العراقي لم يسلم من هذه الهويّاتية التقسيمية. إذ جاء في المادة الثانية فقرة أولاً: "ـ تتكون القوات المسلحة العراقية والاجهزة الامنية من مكونات الشعب العراقي، بما يراعي توازنها. لفهم هذه الفقرة العجيبة لا مفرّ من افتراض أن الخلفية النظرية لهذه العبارة هي أن ولاءات الجنود والضباط العراقيين ليست للدولة وإنما لطوائفها. والدستور يعترف بذلك، ولكن يجب عليه تلافي العواقب الوخيمة التي قد تترتّب عنه، وذلك نراه في تتمة الفقرة: " ... بما يراعي توازنها وتماثلها دون تمييز أو اقصاء وتخضع لقيادة السلطة المدنية". المطلوب هو المحاصصة في الجيش إذن، تماماً كما هو

الحال في الحكومة (انظر إلى المقابلة مع محمود المشهداني التي يشرح بها بالأرقام توزيع المناصب الكبرى في الحكم)، وإخضاع الجيش للسلطة المدنية التي تخضع أيضاً للمحاصصة.. إنها ببساطة "البننة" حرفية مستوردة من الشاطئ الشرقي للمتوسّط..

وسنجد في مواد أخرى فتح الباب على تقسيم العراق إلى أقاليم تضاف إلى الإقليم الذي كان قد استقل منذ زمن طويل تقريباً، أي إقليم كردستان..الخ

يخرج قارئ هذا الدستور أنّه في الواقع نتيجة تأثير أربع قوى كبرى: الأحزاب الإسلامية والمرجعية الشيعية والأحزاب الكردية وسلطة الاحتلال الأمريكي. فأنت تجد أصابع كلّ منها واضحة في صياغة هذه الفقرة أو تلك. إنّها محاولة دستوريّة لطبخ كل ما هو متنافر لتكون النتيجة نوعاً من الديناميت الذي ينتظر فقط اللحظة المناسبة للانفجار..

لكنّ هذه "الطبخة الانفجارية" بالذات هي ما يكرّس صنع الطوائف. وهي العمليّة التي بدأت قبل ذلك بزمن طويل. وباعتبار أنّ لكل طبخة مكوّنات فقد تم استعمال هذه الكلمة بالذات لتصف الشعب العراقي على أنّه مكوّن من مكوّنات.. نعم كل شيء هنا يبدو منطقيّاً ومناسباً كمثال يستخدمه مدرّس الرياضيّات لتعليم تلاميذه "حساب المجموعات".

وبهذا نعود إلى الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب: فنحن نرى هنا كيف "أعيد صناعة طائفة" شيعية في العراق تتمتّع بكيان قابل للتحديد المميّز والفاصل من كل النواحي التي لا تزال ممكنة وفق الوضع الملموس في بدايات القرن الواحد والعشرين. طائفة لها مؤسستها الأيديولوجية ذات القيادة المتمتّعة بنوع كافٍ من الإجماع، ولها أحزابها السياسية ومليشياتها، ولها مؤسساتها الاقتصادية أيضاً في إطار ما يسمح به النظام الرأسمالي-الريعي التابع. كما أنّ الدستور نفسه يضمن لها الحرية المطلقة في ممارسة كل ما تريد من شعائر مهما عفى عليها الزمن، كالتطبير مثلاً والذي منعه حتّى ملالي إيران على أتباعهم، أضف إلى ذلك ما سيأتي كنتيجة غير مباشرة لذلك وهو العدد الهائل للأعياد الدينية-الطائفية..

"روحية" هذا الدستور تتجسّد في ديباجته وهي كارثة صغيرة بحد ذاتها. فلنقرأها بهدوء:

"بسم الله الرحمن الرحيم
))ولَقَدْ كَرّمنا بني آدَمَ ((
نحنُ ابناء وادي الرافدين موطن الرسل والأنبياء ومثوى الائمة الأطهار و مهد الحضارة وصناع الكتابة و رواد الزراعة و وضاع الترقيم. على أرضنا سنَّ أولُ قانونٍ وضعه الانسان، وفي وطننا خُطَّ أعرقُ عهد عادل لسياسة الأوطان، وفوقَ ترابنا صلى الصحابةُ والأولياء، ونظَّرَ الفلاسفةُ والعلماء، وأبدعَ الأدباء والشعراء .
عرفاناً منّا بحقِ الله علينا، وتلبيةً لنداء وطننا ومواطنينا، واستجابةً لدعوةِ قياداتنا الدينية و قوانا الوطنية واصرارِ مراجعنا العظام وزعمائنا وسياسيينا، ووسطَ مؤازرةٍ عالميةٍ من اصدقائنا ومحبينا، زحفنا لأول مرةٍ في تاريخنا لصناديق الاقتراع بالملايين، رجالاً ونساءً وشيباً وشباناً في الثلاثين من شهر كانون الثاني من سنة الفين و خمسة ميلادية، مستذكرين مواجع القمع الطائفي من قبل الطغمة المستبدة ومستلهمين فجائعَ شهداءِ العراق شيعةً وسنةً، عرباً وكورداً وتركماناً، و من مكونات الشعب جميعها، ومستوحين ظُلامةَ استباحة المدن المقدسة والجنوب في الانتفاضة الشعبانية ومكتوين بلظى شجن المقابر الجماعية والاهواروالدجيل وغيرها، ومستنطقين عذابات القمع القومي في مجازرِ حلبجةَ وبرزانَ والانفال والكورد الفيليين، ومسترجعين مآسي التركمان في بشير، و معانات اهالي المنطقة الغربية كبقية مناطق العراق من تصفية قياداتها ورموزها وشيوخها وتشريد كفاءاتها وتجفيف منابعها الفكرية والثقافية، فسعينا يداً بيد، وكتفاً بكتف، لنصنع عراقنا الجديد، عراق المستقبل، من دون نعرة طائفية، ولا نزعة عنصرية ولا عقدة مناطقية ولاتمييز، ولا إقصاء .

لم يثننا التكفيرُ والارهابُ من أن نمضي قُدماً لبناء دولة القانون، ولم توقفنا الطائفية والعنصرية من ان نسير معاً لتعزيز الوحدة الوطنية، وانتهاج سُبُلِ التداول السلمي للسلطة، وتبني اسلوب التوزيع العادل للثروة، ومنح تكافؤ الفرص للجميع .
نحنُ شعبُ العراقِ الناهض توّاً من كبوته، والمتطلع بثقة إلى مستقبله من خلال نظامٍ جمهوري اتحادي ديمقراطي تعددي، عَقَدَنا العزم برجالنا ونسائنا، وشيوخنا وشبابنا، على احترام قواعد القانون و تحقيق العدل و المساواة، ونبذ سياسة العدوان، والاهتمام بالمرأةِ وحقوقها، والشيخ وهمومه، والطفل وشؤونه، واشاعة ثقافة التنوع، ونزع فتيل الارهاب .
نحنُ شعبُ العراق الذي آلى على نفسه بكلِ مكوناته وأطيافه ان يقرر بحريته واختياره الاتحاد بنفسه، وأن يتعظ لغده بأمسه، وأن يسُنَّ من منظومة القيم والمُثُل العليا لرسالات السماء ومن مستجدات علمِ وحضارةِ الانسانِ هذا الدستور الدائم/ إنّ الالتزام بهذا الدستور يحفظُ للعراق اتحاده الحر شعبا وأرضاً وسيادةً."

لنقارن هذا النص "الرسولي" بنص ديباجة نظيره الأمريكي:

"نحن شعب الولايات المتحدة
رغبة منا في إنشاء اتحاد أكثر كمالاً، وفي إقامة العدالة، وضمان الاستقرار الداخلي، وتوفير سبل الدفاع المشترك، وتعزيز الخير العام وتأمين نعم الحرية لنا ولأجيالنا القادمة، نرسم ونضع هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية."

وهنا ديباجة الدستور الألماني (ويسمى هناك القانون الأساسي):

"إدراكاً لمسؤوليته أمام الله والبشر، وبكل عزم أن يكون كعضو متكافئ في أوربا الموحدة، خادماً للسلام في العالم، قام الشعب الألماني بموجب سلطته التشريعية بمنح نفسه هذا القانون الأساسي.

وفي تقرير حرّ لمصيرهم أقر الألمان في ولايات (أسماء كل ولايات جمهورية المانيا الاتحادية) إتمام وحدة وحرية المانيا. وبذلك يكون هذا القانون الأساسي ساري المفعول بالنسبة لكافة الشعب الألماني."

أخيراً فسأستعرض هنا أيضاً ديباجة دستور المغرب، التي تشارك العراق في صفة التنوع القومي:

"إن المملكة المغربية، وفاء لاختيارها الذي لا رجعة فيه، في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، تواصل إقامة مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة، وإرساء دعائم مجتمع متضامن، يتمتع فيه الجميع بالأمن والحرية والكرامة والمساواة، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، ومقومات العيش الكريم، في نطاق التلازم بين حقوق وواجبات المواطنة. المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوئ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء. وإدراكا منها لضرورة إدراج عملها في إطار المنظمات الدولية، فإن المملكة المغربية، العضو العامل النشيط في هذه المنظمات، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها، من مبادئ وحقوق وواجبات، وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان، كما هي متعارف عليها عالميا. كما تؤكد عزمها على مواصلة العمل للمحافظة على السلام والأمن في العالم. وتأسيسا على هذه القيم والمبادئ الثابتة، وعلى إرادتها القوية في ترسيخ روابط الإخاء والصداقة والتعاون والتضامن والشراكة البناءة، وتحقيق التقدم المشترك، فإن المملكة المغربية، الدولة الموحدة، ذات السيادة الكاملة، المنتمية إلى المغرب الكبير، تؤكد وتلتزم بما يلي : - العمل على بناء الاتحاد المغاربي، كخيار استراتيجي ؛ - تعميق أواصر الانتماء إلى الأمة العربية والإسلامية، وتوطيد وشائج الأخوة والتضامن مع شعوبها الشقيقة ؛ - تقوية علاقات التعاون والتضامن مع الشعوب والبلدان الإفريقية، ولاسيما مع بلدان الساحل

والصحراء ؛ - تعزيز روابط التعاون والتقارب والشراكة مع بلدان الجوار الأورو- متوسطي؛ - توسيع وتنويع علاقات الصداقة، والمبادلات الإنسانية والاقتصادية، والعلمية والتقنية، والثقافية مع كل بلدان العالم ؛ - تقوية التعاون جنوب-جنوب ؛ - حماية منظومتي حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني والنهوض بهما، والإسهام في تطويرهما ؛ مع مراعاة الطابع الكوني لتلك الحقوق، وعدم قابليتها للتجزيء ؛ - حظر ومكافحة كل أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان؛ - جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، تسمو، فور نشرها، على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة.

يُشكل هذا التصدير جزءا لا يتجزأ من هذا الدستور."

نلاحظ هنا كيف أن الأمريكان اكتفوا بذكر الأهداف النظرية الكبرى التي يسعى الدستور لتحقيقها بدون أي جمل إنشائية عاطفية ولا ذكر الرسل والأنبياء والأئمة الأطهار، ناهيك عن الزعماء والسياسيين، كما لم تُذكر أية حوادث زمنية بعينها. إنها إذن لغة دستور أوسع من أية مرحلة محدّدة من تاريخ البلد.

ونلاحظ أن الألمان كانوا أقل "تجريداً". فهم أشاروا إلى هدفين كبيرين "ملموسين" كانوا مازالوا بصدد إنجازهما، وهما الوحدتان الأروربية والألمانية بين الشرق والغرب. كما أنهم استخدموا تعبيراً إنشائياً واحداً يتحدّث عن المسؤولية أمام الله والبشرية.

أخيراً فنلاحظ النسبة الأعلى من الإنشائية في صياغة الدستور المغربي، لكنّها تظلّ متخلّفة بمراحل عن إنشائية نظيره العراقي. ومن المفيد جداً مقارنة التعبير عن التنوّع الثقافي والقومي في الدستورين وعن الهوية ونوع الوحدة المطلوبة والعلاقات الخارجية..الخ.

لقد كان انطباعي الأول لدى قراءة ديباجة الدستور العراقي هي أنّه كُتب في لحظة عاطفية/إيمانية جعلته متأثراً "بمواجع" كتّابه وعقدهم التاريخية والدينية قريبة العهد، و.. "بمراجعهم" الدينية في الوقت نفسه. وهو ما يعيدنا إلى الحديث عن السيستاني.

يمكن للمرء أن يعترض هنا بأن ذلك هو مجرّد ديباجة، أي مقدّمة لا تقدّم ولا تؤخّر وليست مادة قانونية. لكنّ ما ستؤكّده المواد القانونية التالية، وخاصّة ما يتعلّق بالهدفين الكبيرين للأحزاب الدينية والكردية، أي تقسيم الشعب العراقي رسميّاً إلى مكوّنات على أساس ديني وقومي، وتقسيم الدولة العراقية إلى أقاليم فيدرالية ستتبع واقعياً التقسيم الأول (أي معيار المكوّنات الدينية والقومية) موجود في الديباجة بوضوح وبلغة واضحة وحاسمة. فهناك عبارة "مكونات الشعب"، يذكر منها الشيعةَ والسنةً، العرب والكورد والتركمان، كما أنه يذكر "النظامِ الجمهوري الاتحادي"..

يقول السيستاني في مواصفات الدستور الجديد: "ينبغي أن يرتكز على الثوابت الدينية والمبادئ الأخلاقية والقيم الاجتماعية النبيلة للشعب العراقي" (رداً على أسئلة صحيفة كزاتا ثيبورتشا البولونية" -نقلاً عن صفحة المرجع نفسه).

ولعل ما شرّعته البرلمانات التالية لتاريخ إقرار الدستور يحدّد أكثر المقصود بالثوابت الدينية والأخلاقية، وخاصة ما يتعلّق بالأحوال الشخصية وحقوق المرأة. لقد كان دستور البعث أكثر تقدّماً في هذا المجال بكثير..

كان تاريخ العراق ما بعد الاحتلال الأمريكي 2003 هو تاريخ الصعود الصاروخي لدور المرجعية الشيعية السياسي. وقد تأكّد بأفضل أشكاله بعد اجتياح مقاتلي تنظيم الدولة الإسلامية -داعش- للموصل وعدد كبير من المدن العراقية الأخرى وتحوّلهم إلى خطر محدق بالمنطقة كلّها..

نقرأ في موقع المرجعية: "في الرابع عشر من شعبان عام 1435 هجري والذي يقابله الثالث عشر من حزيران 2014، بعد ان ادركت المرجعية العليا في النجف خطورة التنظيم الاجرامي الذي سيطر على عدد من المناطق في المحافظات الشمالية والغربية في العراق والذي هدد بالزحف للعاصمة بغداد ومحافظات الجنوب، اصدرت المرجعية الموقف التاريخي "فتوى الجهاد الكفائي"، على لسان ممثل المرجع الديني الأعلى في العراق آية الله السيد علي السيستاني عبد المهدي الكربلائي بحمل السلاح لقتال الإرهابيين دفاعًا عن العراق وشعبه ومقدساته.

وأضاف الكربلائي من على المنبر الحسيني في كربلاء المقدسة ان "المرجعية تحثكم على التحلي بالشجاعة والبسالة والثبات والصبر، وإن من يضحي منكم في سبيل الدفاع عن بلده وأهله وأعراضه، فإنه يكون شهيداً إن شاء الله تعالى."

وتابع "المطلوب أن يحث الأبُّ ابنه والأمُّ ابنها والزوجة زوجها على الصمود والثبات دفاعاً عن حرمات هذا البلد ومواطنيه."

لست أدري بدقّة مدى تأثير هذه الفتوى على تشكيل "الحشد الشعبي" الذي ساهم بشكل حاسم بلا شك في تحرير المدن العراقية من حكم "داعش"، فمن المؤكد أن بعض الميليشيات الشيعية التي انضمّت لهذا الحشد تأتمر بأمر "مراجع" أخرى بعضها في إيران طبعاً، كما أنّنا نعرف دور القيادة العسكرية الإيرانية (قاسم سليماني) في تلك المعارك. لكنّ السيد السيستاني لعب دوراً لا شك بأهميّته، تماماً كما لا شكّ بإتقانه.

ورغم أن للمراجع الشيعة تاريخ معروف في التدخّل في السياسة، لكنّه كان تدخّلاً عارضاً ولم يغيّر من القاعدة العامة وهي الانصراف عن الشأن السياسي العام. وبهذا المعنى كانت الخمينية ومبدأ ولاية الفقيه الذي طبّقته نوعاً من البدعة في العالم الشيعي. والأمثلة التي تُذكر عادة تشمل بعض الفتاوى التي أثرت في التاريخ المعاصر كفتوى الشيرازي بتحريم التنباك في نهاية القرن التاسع عشر وفتوى كاظم اليزدي بعد نزول الجيوش الانكليزية الغازية جهة البصرة، ودور محمد تقي الشيرازي، في ثورة العشرين وإصدار محسن الحكيم الفتوى المشهورة التي حرم فيها الأفكار الشيوعية.

وبهذا يكون دور السيستاني الفعّال كمرجعية سياسية لا دينية فحسب والذي لا زال مستمرّاً في الواقع منذ الاحتلال الأمريكي للعراق 2003 (أكتب الآن 2018) تطوّراً جديداً في التاريخ العراقي وخاصة لأنه لا يؤيّد ولاية الفقيه بشكلها الخميني.

وكون السيد السيستاني قد تقلّد زعامة الحوزة العلمية في النجف الاشرف عام 1993- أي أنه مارس المرجعية عشر سنوات قبل 2003 دون أن يمارس أي دور سياسي يدلّ على أن دوره في عراق ما بعد الاحتلال الامريكي ثم النظام السياسي الذي تلاه لا يعود إلى شخص السيستاني نفسه، وإنّما إلى عوامل أخرى تتعلّق بطريقة وفلسفة النظام الجديد والعوامل المحلية والإقليمية والدولية التي رافقت إنشاءه وترسيخه. في هذا النظام الجديد يجب أن تكون الوحدات الاجتماعية-السياسية هي الطوائف ومؤسساتها. وهذا ما أعطى المرجعية الشيعية دورها الخاص، وهذا أيضاً ما أعاد صناعة الطائفة الشيعية بطريقة جديدة. إنها إذن البنية الجديدة لا الشخص. وهذه الحقيقة الواضحة تدعم منهجيّتنا البنيوية في تتبّع الأحداث ومحاولة تفسيرها والتي ننتهجها في هذا الكتاب.

لا تُستكمل دراسة إعادة صناعة الطائفة الشيعية العراقية دون رسم تطوّر الأحداث على صعيد البنى الثلاث جميعاً: المحلية والإقليمية والدولية. على صعيد الإقليم تلعب العلاقة مع إيران والخليج وسوريا

والكويت وتركيا وطبعاً إسرائيل دوراً هاماً، وعلى الصعيد الدولي ليست الولايات المتحدة هي اللاعب الوحيد رغم أنها الأهم، كما نعلم. أعيدت صناعة الطائفة الشيعية العراقية في الوقت نفسه الذي كانت فيه الطائفة السنيّة أيضاً يُعاد صناعتها، كما رأينا في فصل سابق.

ولعل ما يؤكّد وعي المرجع السيستاني بدوره الجديد كزعامة لطائفة الأكثرية في العراق مواقفه الرافضة للقتال الطائفي. من ذلك محاولته إخماد نار الطائفية بعد تعرض مرقد الإمامين العسكريين عام 2006 للتفجير. إنه جزء من الدور البنّاء الجديد. يجب حسب هذه الاستراتيجية أن تلعب المرجعية الشيعية في العراق الدور الذي يُفترض أن يلعبه الأزهر في مصر ودار الإفتاء في سوريا مثلاً.

الحالة الثانية: المستشرقون وعلويّو سورية

يُفترَض أنّ الكلام عن الاستشراق الكلاسيكي لم يترك مزيداً لمستزيد. لكنّ ذلك فيما أرى هو حُكم ناجم عن التأثّر بنقد الاستشراق من قِبل المستشرقين أنفسهم. فما داموا هم ينقدون عملهم منذ كتاب ادوار سعيد الشهير على الأقل وحتّى الآن، فلماذا نتعب أنفسنا إذن؟

لكن ما العمل إن كان المستشرقون مازالوا مستشرقين، أي مازالوا يرون الشعوب الأخرى بمنظار الاستشراق؟

في الفصل السابق عرضت على القارئ الطريقة التي كان يفهم فيها بريمر الأمريكي العراق قبل وبعد الغزو وكيف طبّق طريقته تلك في حكمه لذلك البلد المنكوب، بأهله وبجيرانه وبمحتلّيه.

وهنا سأستعرض بعض ما جاء في كتاب مستشرق ألماني حول سوريا.

يستعرض الكتاب ويحلّل الأحداث السورية التي تلت اندلاع الثورة السورية كجزء من ثورات الربيع العربي. وكون الكتاب قد صدر عام 2014، أي قبل أن تتّضح صورة الأحداث ومآلاتها، يجعل الناقد "يتساهل" قليلاً في التعامل مع بعض أخطاء المؤلّف الناجمة عن تحليل حدث لم ينته بعد. لكنّ الدالّ في هذا الكتاب يكمن على أية حال في مواطن أخرى، فيما يتعلّق بموضوع كتابي هذا على الأقل. وسأحاول الاقتصار عليها.

الأطروحة الأهم في هذا الخصوص هي أن فترة حكم "الأسدين" في سوريا (حافظ وبشار) تميّزت بقمع محاولات إشهار الطائفة و"تطبيع" وجودها كثيولوجيا معلنة وهياكل معروفة كغيرها من الطوائف السورية. أي أنّ الأسد الأب وابنه منعا بوعي وإصرار تشكيل مؤسسة طائفية علوية. وقد كان هدفهما من ذلك ربط الطائفة بهما بشكل عضوي ومنع استقلال قرارها.

كبرهان على هذه الأطروحة يستعرض الحادثة التي أصبحت معروفة إلى حدّ ما وهو يرويها كالتالي: "قام عنصر لأحد أجهزة المخابرات بقتل طبيب الأسنان العلوي مهلّب حسن يوم الأربعاء الثاني عشر من آذار 1986 في المدينة الساحلية طرطوس. جرى ذلك أمام سمع وبصر مرضاه. وكان مهلّب حسن -وهو أحد أقرباء شيخ علوي يحظى باحترام كبير وينتمي إلى عشيرة الخيّاطين في صافيتا- قد قام وفي السرّ بتأليف ما يشبه الميثاق أو الوثيقة الأساسية التي كان يخطّط لعرضها على مشايخ الطائفة العلوية، وفق ما أدلى به بعض أقربائه الذين مازالوا يتذكّرون تلك الأحداث جيّداً.

يطالب نص تلك الوثيقة بمراجعة التعاليم الدينية وتنقيح التاريخ العلوي. وركّز الرجل خاصّة على أن يعاد النظر بالسرّية المبالغ فيها التي تُحاط بالتعاليم، لأنّه على ما يبدو كان يريد التوجّه إلى الطوائف الأخرى ومحاولة التقارب معها. فقد كان لا بدّ من أن تبدأ عملية مصالحة بعد وقوع مجازر حماة وتدمر. كانت خطّة مهلّب حسن تتطلّع إلى تشكيل نوع من "المجلس المركزي للطائفة". وكان ينبغي وفقاً لذلك نشوء شبكة من الجمعيات الوقفية الخيرية التي تدعم العائلات الفقيرة والمحتاجة من أموال الزكاة التي يدفعها العلويون."[79]

يعلّق المؤلف بعد ذلك بما يلي: (من شأن المرء اليوم أن يسمّي خطّة حسن المذكورة والتي طواها النسيان بأنها "دمج العلويين السوريين في المجتمع". ونظن أن الرجل لم يقابل حماساً إجماعياً على مشروعه من قبل المشايخ. فقد كان يُروى عن صلاح جديد -الزعيم العسكري السابق للأسد- أنه رفض نشر محتويات الإيمان العلوي معبّراً عن خشيته أن يقتله المشايخ إن فعل ذلك". نفس المصدر الصفحة التالية.

لا شيء يمنع أن تكون هذه الرواية صحيحة. فالطائفة العلوية تُعلن أنها طائفة باطنية منذ نشوئها، ولذلك فمن الطبيعي أن يحاول المشايخ الإبقاء على تلك الباطنية وسرّية التعاليم بكل قواهم. ويمكن للمرء أن يفترض نوعاً من "تبادل مصالح غير معلن" بين المؤسسة الأيديولوجية الطائفية والمؤسسة السياسية الحاكمة. فالمشايخ يحتكرون لا سلطة تفسير المقدّس فحسب كزملائهم في الطوائف الأخرى، بل إنهم يحتكرون المقدّس نفسه، متمثّلاً في الكتب الدينية. ولذلك لا يستطيع المؤمن البسيط أن يحاججهم بما جاء في تلك الكتب لمنع تجاوزهم لوظيفتهم المفترضة مثلاً. أما السلطة السياسية ففائدتها تكمن في أنّ زُهد هؤلاء المشايخ في البروز في الفضاء العام كممثّلين لطائفتهم يحرم تلك الطائفة من زعماء محلّيين معروفين يستطيعون الدفاع عنها أمام استبداد السلطة بأبنائها. وهكذا تستطيع السلطة السياسية لعب دور الممثّل غير المعلن لمصالح الطائفة والمدافع الوحيد عنها. إلى هذا الحد يبدو أنّ فرضية المؤلّف لها ما يبرّرها. لكنّ الجزء المعقول في تحليل المستشرق الألماني ينتهي هنا. إذ كيف سيساهم تحويل الطائفة العلوية إلى طائفة علنية مهيكلة وذات مجلس مركزي يدير شؤونها وأوقافها وحياتها الروحية و"الشرعية" في دمجها في المجتمع؟ ربّما لا يعرف المؤلّف أن التزاوج بين العلويين وغيرهم من السوريّين كان يجري بشكل سلس وبلا تعقيدات دينية مثلاً. هذا التزاوج سيتوقّف على الأغلب، أو سيفقد "طبيعيّته" إذا كان على العلوي أن يراجع "المحكمة الشرعية العلوية" مثلاً في حال قرّر مجلس الطائفة المفترَض إنشاءها. وحتى لو لم تُنشأ مثل هذه المحكمة فمن سيمنع "الدعاة" السنّة من إصدار آلاف الفتاوى بتكفير العلويين وتحريم التعامل معهم، هذا إن لم يفتوا بما هو أسوأ، مستشهدين بمقاطع من تلك الكتب السرّية التي تخالف بلا شك العقيدة السنّية؟ كان مشايخ العلويين قد أعلنوا أكثر من مرّة في السابق أنهم يتبعون الفقه الجعفري، أي أنهم أحد أشكال التشيّع. وكان هذا الإعلان كافياً لتسكيت متطرّفي السنّة. ونعرف أن مفتي القدس السابق، أمين الحسيني، قد أفتى بأنهم مسلمون لهم ما لهؤلاء وعليهم ما عليهم. وكان من شأن ذلك كله أن يساعد في دمجهم في المجتمع. أما ما يريد السيّد غيرلاخ -مؤلف الكتاب الذي نحن بصدده- الآن فهو القضاء على كل هذه "الخطوات الاندماجية" وهو يعتقد بكل ثقة أنه يدعو إلى الاندماج.

طيّب؛ لماذا وقع المؤلف المذكور في هذا التناقض؟

أظن أن أبسط الأجوبة على هذا السؤال هي أن المؤلف لم يخطر بباله أصلاً أن في ذلك تناقضاً. إنه يعتقد أنه يسير في حقل من البديهيات الواضحة التي تكاد تشبه حقائق العلوم الطبيعية: سوريا هي مجموعة من الطوائف. لكل واحدة منها معابدها ورجال دينها المنظّمين في مؤسساتهم الطائفية باستثناء العلويين. إذن الحل هو أن يشكّل هؤلاء مؤسّستهم، و"ما حدا أحسن من حدا"، وخاصّة أن ذلك يضرب عصفورين بحجر واحد، فهو يُضعف تحكّم النظام بالطائفة من ناحية ويعيد نهر الحياة إلى مجراه الطبيعي، أي إلى "البديهيّات" التي شرحناها قبل سطور قليلة من ناحية أخرى.

---

[79] غيرلاخ، دانيال، "السيطرة على سوريا"، دار نشر bpb ، بون،عام 2015 ، الصفحة208

يصرّ هذا الرجل على "تصحيحه" لكل ما يشذّ عن سرديّته الطائفية. ويفعل ذلك من باب "النصيحة" للمعارضة، وخاصّة فرعها الإسلامي. فهو يؤكّد أن النظام هو الوحيد الذي يستفيد من إخفاء الطبيعة الطائفية للصراع. وعلى كل حال فهو "يصحّح" مصطلحاته بنفسه سواء إن استمعت تلك المعارضة لنصائحة أم لا: في معرض الحديث عن الأحداث الواقعة ما بين مجزرتي تدمر وحماة يعلن: "يبدو لي في هذه المرحلة أنّه من الأدقّ أن نتوقّف عن الحديث عن الإخوان المسلمين أو عن المعسكر الإسلامي، وأن نتحدّث عن المقاومة السنّية. والسبب هو أن السكان المدنيين تمّ زجّهم في الصراع إلى حد كبير.." ص 135. إذن فمادام المدنيّون مشاركين وهم طبعاً سنّة فهي إذن مقاومة سنّية. منطق بسيط جداً كما نرى.

ومن يقرأ استنتاجات سريعة من هذا النوع، وصاحبنا هنا ليس استثناءً، قد يندم على الوقت الطويل الذي يحتاجه للتحليل السياسي الشامل للمواقع المختلفة في الصراع.

المنطق البسيط يقول بأن الصفة "سنّي" يجب أن تكون هوية سياسية حتى يجوز استخدامها في تحليل صراع سياسي، بينما يُفترض -نظرياً على الأقل- أن كلمة سنّي تصف طائفة دينيّة وليس جماعة سياسيّة. وحتى ولو قيل أن المشهد السياسي اللبناني والعراقي بعد الغزو الأمريكي أصبح يمكن تطبيقه على سوريا وقت كتابة هذا الكتاب الذي نحن بصدده (2014-2015)، فالمؤلف يفعل ذلك "بأثر رجعي" على ما يبدو، لأنّه يستخدم هذا التحليل الطائفي لفهم أحداث عام 1980 وما تلاها بقليل. لكنّنا هنا نتكلّم بلغتنا نحن وليس بلغة الاستشراق. فبالنسبة للاستشراق كانت بلادنا ومازالت وربما ستبقى تفكّر وتشتغل وتتزوّج وتمارس السياسة على أساس طوائف متصارعة.

يستعين السيد غيرلاخ بالنظرية التي وضعها الصحفي الأمريكي المعروف توماس فريدمان وسمّاها "قواعد حماة Hama Rules" وملخّصها أن النظام كان قد وضع قواعد لمواجهة الصراعات الداخلية وجرّبها في حماة وعندما نجحت تبنّاها كتكتيك دائم يعتقد كاتبنا أنه مازال متّبعاً حتى الآن. هذه القواعد هي التالية:

1- تسمية الصراع بغير اسمه الحقيقي.
2- إشعال الحرب بين الطوائف وترسيخ حالة توازن الرعب فيما بينها. بحيث يلعب النظام دور المركز المنظّم والمدير لتلك الصراعات.
3- خطر الإرهابيين يمكن أن يصيب المدنيين لكنّه لا يصيب النظام.

أخيراً يذكر هذا الاستنتاج أيضاً: إذا علمنا أنّ على النظام أن يحذر من الأكثرية السنّية فقط فلن تصعب علينا تسمية الصراع باسمه الحقيقي. ص 141 (ملاحظة: الترجمة لي، وهي ليست حرفية تماماً).

يعني هذا أن السيد غيرلاخ يحدّد صورة الصراع السوري بالنسبة للنظام الحاكم منذ بداية السبعينات كالتالي: الطوائف هي مجموعات قابلة للتسييس ويمكن تجييشها ضد بعضها، وهذا ما يفعله النظام ليلعب على صراعاتها مقدّماً نفسه كحافظ للسلام الناجم عن توازن القوى (توازن الرعب). فإذا أخذنا بعين الاعتبار -وفق منطق غيرلاخ- أن الطائفة السنية هي الأكثرية وأنها هي مصدر خوف النظام، فما على المعارضة سوى أن تنظّم مقاومة تلك الطائفة للسلطة فتقودها إلى النصر.

لكن تلك المعارضة خيّبت أمل السيد غيرلاخ. وهو يروي لنا كيف حدث ذلك، عندما تحالف الإخوان المسلمون بعد أحداث حماة مع بعثيي المعارضة ومعارضين آخرين في الخارج وبدأوا بالتحريض ضد النظام بشكل يشبه ما يفعلونه الآن: يبثّون صورة نظام قامع لا يرعوي عن ارتكاب المجازر بحق شعبه..الخ لكنّهم "يضيّعون على أنفسهم فرصة إظهار البعد الطائفي لهذه الحرب، بل إنهم يكادون أن ينفوا أن الصراع يدور على هذا الصعيد -أي الطائفي-." ص 146. أمّا لماذا يفعلون ذلك، فلدى المؤلّف سبب ليس قليل الوجاهة: فإن فتح الإسلاميون الباب على المحاسبة بشأن المسؤول عن التحريض الطائفي والسابق إليه فستنكشف حقيقة دورهم في التحريض ضد العلويين قبل وخلال

الأحداث. إذن فالأفضل "أن يستمرّوا مع حلفائهم العلمانيين في حياكة أسطورة سوريا الواحدة". لكنّهم بفعلهم هذا كانوا يكرّرون ما يسمّيه "منعكسات البعث" نفسها. وهذا التعبير مشتق من "المنعكس الشرطي" المعروف في علم النفس منذ تجارب بافلوف الشهيرة على كلبه، والمقصود هنا طبعاً أنّ تحريم حزب البعث للغة الطائفية هو رد فعل من نوع المنعكس الشرطي وأن المعارضة خضعت "لمنطق" النظام هذا. وهذا ما خلق "تابو" فكرياً منع إمكانية الاشتغال على التوتّرات الطائفية وتحليلها. في حين صبّ ذلك في مصلحة السلطة التي استمرّت في استغلال ذلك "الفصام" بكلمات المؤلف في الصفحة 146 الآنف ذكرها.

يمكن أن نفهم أنّ أي تابو مفروض على قضية معيّنة سيصادر إمكانية فهمها وتحليلها. ولكن كيف الخروج من هذه الورطة؟ الطريق الذي شهدناه في دعاية "وحتّى ممارسة" الكثير من التنظيمات العسكرية للثورة السورية يشبه ما يسمّيه التحليل النفسي "عودة المكبوت"، وهذا التعبير يشير إلى أن ما كان قد قُمع وحُبس في اللاشعور زمناً سيخرج ذات يوم إلى ساحة الوعي بشكل "أعراض نفسية" غير سوية. وقد استعرضت في كتابي الأول "الرماد الثقيل" الذي طالما أشرت إليه هنا نموذجاً من منظّري التنظيمات السلفية في الثورة (التي طغت فيما بعد على كل المشهد المسلّح) وطريقته في تحليل المشهد الصراعي في سورية: السنّة والجماعة من جهة والنصيرية المتحالفة مع الملحدين من جهة أخرى. هذا مثال على "عودة المكبوت". إنه عَرَض مرضي، يستدعي التحليل ولا يستند علاجه على ما يقوله ظاهره ولكن على ما دلالاته العميقة، أي التابوات المقموعة. وإن كانت بعض الأعراض تقتل الجسد قبل أن ينفع العلاج..

لم أجد في كتاب السيد غيرلاخ محاولة من نوع عقلاني لتجاوز "منعكسات البعث" وفك التابو المذكور، أي إعادة كل المكبوت إلى ساحة الوعي بطريقة عقلانية هادئة. وعندما بدا لي أنّه في أحد فصول الكتاب المعنون كالتالي: "أسرار العلويين" قد يكون سيحاول ذلك، قرأت ذلك بهدوء وعرضت تلك الأسرار على أصدقائي من العلويين فكانت النتيجة خيبة أمل كبيرة.

يبدأ الفصل بتأمّل إثنولوجي لمفردة "القرد" ومركزيتها لدى العلويين ويرحل بعيداً في تحليل الكلمة واحتمالات مصدرها الأصلي. يرجّح أخيراً أن لا علاقة لها بالحيوان المعروف ولكنها مشتقة من لغات شرقية قديمة كانت في المنطقة. إحدى هذه الاشتقاقات الممكنة، برأي المؤلف، هي من كلمة "قَرْدو" الآرامية وكانت تعني جبلاً في أعالي مجرى نهر دجلة، حيث جاء الكثير من العلويين تاريخياً. لكن ثمة اشتقاقاً آخر محتملاً هو من كلمة "قَرْدو/م" الأكادية والتي تعني "بطولة"، أو من المقطع الثاني من كلمة "مِل-قارت" التي كانت لقباً ينادى به إله مدينة صور، وربما كانت تستخدم بشكل يشبه الوظيفة العملية لكلمة "الله" الحالية عند المسلمين. وبعد هذا الاستطراد ينتقل فوراً إلى أن هذا الاستنتاج الأخير قد يدعم السلفيّين في اتهاماتهم للعلويين.. ثم ينتقل الى الفتوى الشهيرة لابن تيمية بتكفيرهم. ويعتبر أن السؤال حول الهوية الدينية للعلويين مازالت مهمة، أي هل هم مسلمون أم لا. وهو سؤال سيعود إلى تكراره بأكثر من موضع. أحدها عندما يروي استنكار الكثيرين من مشايخ السنة لتنصيب حافظ الأسد نفسه رئيساً لأن رئيس الجمهورية يجب أن يكون مسلماً باعتقادهم.. الخ.

يذكر الكاتب بعض تلك "الأسرار العلوية" -وفقاً لعنوان الفصل- ومنها طقوس الدخول في الدين وينقل ما أصبح شائعاً منذ نشر كتاب سليمان أفندي الأضني "الباكورة" الذي عرفه المؤلفون العرب في بداية القرن العشرين . إذ يمكن قراءة التفاصيل نفسها في كتاب "ولاية بيروت" الذي كُتب قبيل وإبان السنوات الأولى للحرب العالمية الأولى. لكنّ احد تلك التفاصيل سيلعب دوراً خاصاً في تحليلات السيد غيرلاخ وهو التفصيل الذي يصف وضع "التلميذ" الجديد للديانة حذاء شيخه على رأسه دلالة الاحترام والطاعة. إذ يروي المؤلف حادثة نصب أحذية عسكرية مزيّنة بالورد في شوارع طرطوس ينحني المارّون كلما مرّوا بها ويقول أن تلك الأحذية العسكرية هي رموز لذلك الطقس الديني نفسه على ما يبدو وأن الشباب العلوي يُظهر من خلال سلوكه هذا أنّه يعود الى الاهتمام بهويّته الدينية. ص

206. أنقل هنا ردود فعل أصدقائي من تلك الطائفة الذين لم يقنعهم هذا الربط إطلاقاً. كما أنّ أحدهم قال لي أنّه لم يمرّ بذلك الطقس المذكور رغم تلقّيه الدين. أمّا قصة القرد وعلاقته الميثولوجية بالعلوية فهي تظلّ محض شطحة نظرية ليست مقنعة تماماً.

يستعرض الكتاب عشائر العلويين مشيراً إلى أن العشيرة الحاكمة التي لم تكن تنتمي إلى الارستقراطية العلوية ولا إلى عائلة مشايخ معروفة تحالفت منذ استلامها للسلطة مع العشائر قليلة المكانة الاجتماعية وأن كثيراً من العشائر العلوية قد تكون كردية أو تركمانية الأصل. كما لا يفوته الإشارة إلى الفروق الطبقية والنظرة الدونية لبعضها تجاه البعض الآخر. وهناك بعض المعلومات المفيدة بلا شك لفهم العدد الكبير للعلويين في الجيش مقارنة مع نسبتهم للسكان، منها تفضيل الفرنسيين للأقليات، في جيوشهم ومنها ميل المسيحيين والسنة الميسورين إلى دفع البدل المالي عن أولادهم كي يتخلّصوا من الجندية. كما أنه يخبرنا أن الفرنسيين قد فشلوا في التبشير المسيحي بين العلويين رغم ما بذلوا من مغريات..

ممّا يستحق الإشارة هنا هو استعارة الكاتب رأي صديقه السوري "حبيب أبو ذر" وهو اسم مستعار يكتب به في مجلة "زينيت" التي يرأس تحريرها السيد غيرلاخ نفسه. أبو ذر هذا يرى أن ما جرى خلال الثورة الأخيرة في سوريا يجعل من المعقول بل وحتى الضروري الحديث عن العلويين كجماعة سياسية وليس كجماعة دينية أو طائفية. وهنا ينبّه المؤلف إلى أن هذا المفهوم يختلف تماماً عما كان الفيلسوف السوري صادق جلال العظم يعنيه بمفهوم "العلوية السياسية". فهذا المفهوم الأخير كان يُقصد به تلك النخبة الحاكمة من العلويين في مراكز السلطة السورية وليس الطائفة. وعلى الطريقة الألمانية الحديثة (أي بعكس جدّهم هيغل) التي لا تطيق تداخل المفاهيم يقترح المؤلف التمييز بين مفهومي "النصيرية" الذي يشير إلى الطائفة الدينية و"العلويين" الذي يشير إلى الجماعة السياسية. هذه التسمية المختلفة للشيء نفسه منظوراً إليه من زاويتين مختلفتين تبدو لي كحذلقة استشراقية لا معنى لها. فالطائفة الدينية حتّى ولو استغلّتها السلطة سياسياً ستظل طائفة دينية ولن تصبح جماعة سياسية بالمعنى الذي يمكن أن يقبله علم الاجتماع.

وليس صعباً على المتابع الذي قرأ مدخل هذا الفصل أن يفهم الصلة ما بين الحماس للدعوة إلى إنشاء مجلس للطائفة وبين هذا التشديد الأخير على السمة السياسية للتجمّع البشري الذي يُقترح أن يُسمّى "العلويين". فهذا التفريق الأخير يُفهم على أنه نتيجة لفشل مشروع المأسسة المذكور الذي كان من شأنه فصل الطائفة الدينية عن النخبة السياسية (العلوية السياسية بمفهوم صادق العظم). وبكمات المؤلف إنتهاء احتجاز السلطة للعلويين "كرهائن لديها"..

لا أريد هنا تلخيص ولا استعراض الكتاب، ولا حتّى هذا الفصل المتعلّق بالعلويين. فهو موجّه للقارئ الألماني الذي ربما سمع بهم للمرة الأولى في السنوات الأخيرة بسبب أحداث الربيع العربي. لكنّ الإشارة إلى أخطاء الكاتب الصغيرة التي كان يُفترض أن يراجعها قبل نشر الكتاب قد تدلّ إما على استعجاله في إصدار الكتاب، كون الموضوع مازال ملحّاً ومن ثمّة مطلوباً في سوق الكتب، أو على ما هو أسوأ. وهاهي بعضها:

ففي الصفحة 211 نقرأ: (بعد هذه "الحركة التصحيحية" استلم الضابط العلوي صلاح جديد القيادة عملياً. وجاء معه علويون آخرون كحافظ الأسد وزيراً للدفاع ..الخ). أي سوري أو متابع جيّد للشأن السوري يعرف أن "الحركة التصحيحية" كانت هي التسمية التي أطلقها الأسد على انقلابه على جديد. وهو الانقلاب الذي محا فيه الأسد أي أثر حاول جديد كتابته في التاريخ السوري تقريباً.. يبدو لي أن هذا الخطأ دالٌ. لأنّ أي مراجعة للنص باهتمام وتأكّد من المصادر، أو حتّى استشارة زميل سوري كانت كافية لتصحيحه. موطن الخطأ واضح، فحركة شباط 1966 هي أوّل انقلاب ناجح داخل النظام البعثي الذي جاء إلى السلطة متحالفاً مع الناصريين في آذار 1963 وهذا ما جعل السيد غيرلاخ يعتقد أنها هي "الحركة التصحيحية" أي أنها "صحّحت" مسار الثورة التي سبقتها بثلاث سنوات. وإذا كان

المثل الشعبي يقول "كله عند العرب صابون" فإن هذا الخطأ يجعلنا نقول "كلهم عند المستشرقين علويون".

أما الخطأ الثاني فلا علاقة له بالتوثيق ولم تكن ستفيده المراجعة. يقول المؤلف في الصفحة 207 متحسّراً: "ليس هناك أي ممثلية رسمية للمذهب العلوي في سوريا حتى الآن. وفي *المؤتمرات التي يعقدها ممثلو الأديان المختلفة، وهو ما يحدث في الشرق الأوسط وبشكل متكرّر* يظل مقعد العلويين شاغراً" -الإمالة من عندي وكذلك الترجمة-. ولا أظن أن هذه القاعدة غير المعروفة في شرقنا المتوسط إلاّ إسقاطاً للخيال الأوربي على سوريا. إلاّ إذا كان المؤلف يقصد الولائم التي يقيمها الرئيس السوري في المناسبات الدينية لبعض مشايخ السنّة ورؤساء الكنائس من باب إعلان ولائهم له.

والآن لنلخّص الفكرة الأساسية التي يريد المستشرق الألماني الذي نحن بصدده التأكيد عليها: الطوائف والصراعات فيما بينها هي الأساس الاجتماعي للصراع السياسي في سوريا. وباعتبار أن تلك الطوائف كلها مؤطّرة مؤسّساتيّاً وثيولوجياً باستثناء العلويين فقد سمح ذلك للسلطة التي تنتمي إليهم بأن تلعب دور "مؤسّستهم الوحيدة" ولأنها تعي ذلك فقد صادرت أي محاولة لاستكمال تلك المأسسة أو لإخراج الثيولوجيا الطائفية إلى العلن.

إذن هي دعوة لاستكمال بناء الطائفة العلوية باستدراك ما فاتها، أي بناء مؤسّستها الأيديولوجية الرسمية. إنها إذن محاولة "لصناعة الطائفة" تأتي في سياق صرنا نعرفه جيّداً من الأمثلة السابقة في هذا الكتاب.

ملاحق

1- صورة من المظاهرات العراقية في تشرين أول/أكتوبر 2019


أفضل حل للعراق
تعين رئيس وزراء شيعي ابو سني
امه مسيحية متزوج كردية مولود
بايران دارس بالسعودية عنده جنسية
امريكيةيشرب باليل يصلي بالنهار

مراجع الكتاب

أبو صالح، عباس، سامي مكارم، تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي، منشورات المجلس الدرزي للبحوث والانماء، بيروت 1981

أبو مصطفى، د. كمال السيد ،جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية 1996 نسخة اكترونية

أحمد، حسن خضيري، قيام الدولة اليزيدية في اليمن، جامعة جنوب الوادي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، نسخة الكترونية

آدم، تشارلز الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006

التوسير، لويس، الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية. الجزء الأول، الترجمة الألمانية

Altusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1.Halbeband, VSA Verlag, Hamburg, 3.Aufgabe, 2019

إلياد، مرسيا، المقدّس والدنيوي/رمزية الطقس، ترجمة نهاد خيّاطة، العربي للطباعة والنشر، ط1، دمشق 1987 نسخة PDF

أمين، أحمد ، فجر الإسلام، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2011، نسخة اكترونية

أمين، أحمد، "ضحى الإسلام" الجزء الثالث، مكتبة النهضة بمصر، ط7، نسخة اكترونية، فصل الخوارج

أمين سمير، التطور اللامتكافئ، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت 1985

أمين سمير، قانون القيمة المعولم، النسخة الألمانية:
Amin,Samir; Das globalisierte Wertgesetz, übers. Oliver Walkenhorst, LAIKA-Verlag, Hamburg 2012

باروت، محمد جمال، الصراع العثماني-الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1 بيروت 2018

بريمر، السفير بول، عام قضيته في العراق، النضال لبناء غد مرجو، ترجمة عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006

البغدادي، عبد القاهر، "الفرق بين الفرق"، تصوير وطباعة المطبعة العصرية صيدا، بدون تارخ ، نسخة الكترونية

بكر، د. عصمت عبد المجيد "مدخل لدراسة النظام القانوني (في العهدين العثماني والجمهوري التركي)، PDF ص 38،

بن طولون، محمد الصالحي الدمشقي، إعلام الورى بمن ولي نائباً من الأتراك بدمشق الشام الكبرى، ت. محمد بن دهمان، دار الفكر، 1984

بن غنام، حسين، "تاريخ نجد" حرره وحققه ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت 1994

بطاطو، حنا، "العراق. الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية" الكتاب الأول، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1990

بيريريه، توماس، "الدين والدولة في سوريا، علماء السنّة من الانقلاب الى الثورة"، ترجمة حازم نهار، دار ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، الدوحة، اسطنبول، باريس، شباط 2020

بيطار، د. أمينة، تاريخ العصر العبّاسي، جامعة دمشق، 1997/1996 ، نسخة الكترونية

تقي الدين، سليمان، المسألة الطائفية في لبنان، دار ابن خلدون، بيروت، بدون تاريخ نشر

التميمي، رفيق بك، والحلبي، محمد بهجت بك، ولاية بيروت، بيروت (لا تاريخ ولا دار نشر، ولكن ذكر في المقدمة أنها كتبت عام 1917)

جحا، د. ميشال (تقديم وتحرير)، المناظرة الدينية بين الشيخ محمد عبدة وفرح أنطون، دار بيسان، بيروت، ط2، 2014

الحاج صالح، ياسين صناعة الطوائف: الطائفية بوصفها استراتيجية سيطرة سياسية، مجلة الآداب 2/1-2007 ص41

الحافظ، ياسين "سيرة ذاتية لم تكتمل" من الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية. (نسخة الكترونية)

حجازي، د. فهد، "لبنان من دويلات فينيقيا إلى فيدرالية متعددة الطوائف ، رهانات فوق جغرافيا ملعونة"، ج2، دار الفارابي، نيسان 2013

حريق، ايليا، من يحكم لبنان، دار النهار، بيروت 1972

الخيّون رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، 1، الشيعة، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبيّ/الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثالثة، 2013،

الخيّون، رشيد، 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، ج2: السنة، مركز المسبار، دبي، ط2، 2011

الدوري، عبد العزيز، العصر العباسي الأول، ط 3، دار الطليعة، بيروت، 1997، نسخة الكترونية

الدليمي، الدكتور طه حامد، يوميات قضية. نسخة الكترونية. وكل كتب طه الدليمي الأخرى التي يرد ذكرها في هذا الكتاب يمكن الرجوع إليها في الصفحة الالكترونية "سنة أوشيعة"، زاوية "المكتبة". أنظر في الأسفل، ركن "الصفحات الإكترونية"

الديري، د. علي أحمد، خارج الطائفة، دار نشر مدارك، 2011، بيروت

رؤوف، عادل، عراق بلا قيادة، قراءة في أزمة القيادة الإسلامية الشيعية في العراق الحديث، المركز العراقي للإعلام والدراسات، دمشق، ط8، 2004

شابري، لورانت، شابري، آني، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، ترجمة د. ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991

شاويش، حسين، "الرماد الثقيل-الطائفية جذوراً ومصائر" دار الفارابي، بيروت 2016

شلتوت، محمود (الشيخ)، الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة، دار الشروق، القاهرة، طبعة الكترونية

صديقي عبد الجبار سقوط الدولة الموحّدية، دراسة تحليلية في الأسباب والتداعيات. أطروحة ماجستير بإشراف د. مكيوي محمد، جامعة أبي بكر بلقايد/تلمسان/الجزائر. السنة الجامعية 2013-2014

الصياد، محمد السيد، دراسة بعنوان "الأَخباريون والسياسة في إيران. دراسة في ماهيَّة الخلاف السياسي بين الأخبارية والتيار الولائي"، نشرت في "Rasana" الصفحة الالكترونية للمعهد الدولي للدراسات الإيرانية. في 6 تشرين أول/اكتوبر/2019

ضاهر، د. مسعود، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، دار الفارابي، بيروت،ط4 ،2009

طرابيشي، جورج مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت، 1998

الطنطاوي، محمود، (ضمن مجموعة من المؤلفين)، صناعة المفتي، التعليم الديني، عدد من المؤلفين، مركز المسبار، دبي، 2011، ص 186

عامل، مهدي، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، ط3، بيروت، 2003

عبدالله، د. أنور، العلماء والعرش، ثنائية السلطة في السعودية، مؤسسة الرافد، لندن، 1995

عبد الوهاب، محمد بن، الرسالة الثامنة ، ص 23 ضمن المجوعة المنشورة في الانترنت تحت عنوان "رسائل الشيخ ابن عبد الوهاب".

عبد الوهاب، محمد بن، الرسائل الشخصية الرسالة 17، ص 53و54 نسخة الكترونية

العلوي، حسن، الشيعة والدولة القومية في العراق، مطبوعات CEDI، فرنسا، 1989

عمر عبدالله عبد الرحيم أحمد (دكتور)، الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية، عدد 33، إصدار 2016، PDF

العودات، حسين، النصارى العرب، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق 1992، نسخة الكترونية

العورة، إبراهيم (المعلّم)، تاريخ ولاية سليمان باشا العادل، تقديم وتعليق انطون قيقانو، دار لحد خاطر، 1989

غليون، برهان، الطائفية وتقويض الدولة الوطنية، الحوار المتمدن (انترنت) 2006/6/25

غولد، دور، مملكة الكراهية، كيف دعمت العربية السعودية الإرهاب العالمي الجديد.ت: محمد جليد، دار الجمل، بيروت/بغداد، 2014

غيرلاخ، دانيال، "السيطرة على سوريا"، دار نشر bpb ، بون،عام 2015، بالألمانية:

Gerlach, Daniel, Herrschaft über Syrien, Macht und Manipulation unter Assad, Bonn 2015

فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال ماشطة، دار الفارابي، بيروت،2011

فتوني، د. علي، تاريخ لبنان الطائفي، دار الفارابي، بيروت، كانون ثاني، 2013

القالش، حسان، قطار العلويين السريع (الوعي السياسي عند العلويين النشأة والتطور 1822 - 1949) نسخة اكترونية

قصير، سمير، تاريخ بيروت، دار النهار، بيروت، 2006

قطب، سيّد: معالم في الطريق، دار الشروق، ط6، المملكة العربية السعودية، وزارة المعارف، المكتبات المدرسية

الكاتب، أحمد "السنّة والشيعة، وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ" دار الشورى/لندن، الدار العربية للعلوم/بيروت، ط1، 2007

كنعان، جورجي، الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، ج1، الدعوة والدعاة، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت 1995

كوبرلي، بيير، "مدخل الى دراسة الإباضية وعقيدتها"، ترجمة عمار الجلاصي، دار الفرقد، دمشق 2011

لاذقاني، الياس صالح ، آثار الحقب في لاذقية العرب، تحقيق د. الياس جريج، دار الفارابي/بيروت/2013

لاكروا، ستيفان "زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية"، تُرجم بإشراف عبد الحق الزمّوري، نشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2012

د. لطيف الياس لطيف، في التحولات الديموغرافية للطوائف اللبنانية، بدون دار نشر، توزيع معرض بيروت الدائم للكتاب، بيروت 2012

لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ط9، دار الفارابي، بيروت 2007

ليسي، روبرت، المملكة من الداخل، تاريخ السعودية الحديث، ترجمة: خالد العوض، مركز المسبار، دبي 2011

الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، نسخة الكترونية

محي الدين، وجيه، الهدف (مجلة)، مجموعة أعداد في مجلّد كبيرمن إعداد حسان محي الدين، طرطوس، مركز راما، 2009

محمود، د. حسن أحمد ود. أحمد الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط5، دار الفكر العربي، دون تاريخ نشر

مجموعة باحثين، عودة العثمانيين الإسلامية التركية، مركز المسبار، كانون ثاني، 2011

المحيميد، ابراهيم صالح، "القصة الكاملة لخوارج عصرنا"، مكتبة البرازي/دار الإمام مسلم/ المدينة المنورة 1436 ه. نسخة pdf

المدني، محمد مغيربي فتيح ، فرقة الإخوان الإسلامية بنجد، أو وهابية اليوم، بلا تاريخ، نسخة PDF

المقدسي، أسامة، ثقافة الطائفية، ت: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت 2005

"نصري سلهب: الأسباب التاريخية للإحباط الماروني-المسألة المارونية" دار بيسان، ط1 ، 2000، ص33

هواش، محمد، عن العلويين ودولتهم المستقلة،الناشر د.غسان هواش، الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، الدار البيضاء، 1997

الوردي، علي "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث"، نسخة pdf

الصفحات الإكترونية

إسلام أون لاين، موقع، https://islamonline.net/

اندنبندنت عربية https://www.independentarabia.com/ – جريدة الكترونية- عدد الأربعاء 9 تشرين أول/أكتوبر 2019 مقابلة عضوان الأحمري مع بول بريمر
الجزيرة، مدونات الجزيرة، صفحة الدكتور محمد الجوادي، الشيخ محمود شلتوت الذي أضاء النور الأزهر في الليل الشيوعي،.... 2019/6/2 https://blogs.aljazeera.net/blogs/2019/6/2

الموسوعة الفلسطينية https://www.palestinapedia.net/

https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/b89d2831-2b46-462f-9b5c-776d1b0edd80#L8

http://ar.wikishia.net/view/

قناة اليوتيوب الشيخ د. طه حامد الدليمي، تاريخ النشر 2017/8/28. تسمّى أيضاً قناة التيار السني في العراق.

قناة وصال: مقابلة في 2014/6/14: "مقابلة مع الشيخ طه حامد الدليمي"

صفحة "القادسية"، للشيخ طه حامد الدليمي

الفيسبوك، في 31/ت2019/1، صفحة ماهر حميد

صفحة منتدى العلماء الالكترونية ،الأربعاء 17 رمضان 1440هـ 22-5-2019م مقال د.يوسف قرضاوي: الشيخ أحمد حسن الباقوري

صفحة سنة او شيعة، http://sunnahorshiah.com: زاوية: المكتبة. من هنا يمكن تنزيل نسخ PDF كتب د. طه حامد الدليمي المذكورة في هذا الكتاب، ككتاب المهدي المنتظر، يوميات قضية، وغيرهما.

جريدة اندنبندنت عربية -الكترونية- عدد الأربعاء 9 تشرين أول/أكتوبر 2019 مقابلة عضوان الأحمري مع بول بريمر

فيديو: "ماهو العلم الذي يستحق الثناء والمدح؟" الشيخ ابن العثيمين رحمه الله، **https://youtu.be/ELh0bIFLPeQ**

شكر وتقدير:

إلى الأصدقاء فيصل ملحم، الذي لم يبخل بتأمين بعض المراجع النادرة لهذا الكتاب، وأنور بدر ودريد رحّال اللذين أفاداني بمعلومات ميدانية لم أكن أعرفها، وكريستل سيمان التي دعمت هذا العمل إيماناً منها بأنّه جزء من رسالتها هي في الحياة، نشر ثقافة المعرفة. وإلى أصدقاء آخرين إن لم أذكرهم بالاسم فهذا لا يقلّل من قيمة مساهماتهم المعنوية على الأقل.

الفهرس

الفصل السادس: عندما تأتي الطائفية من الشمال

-الحالة الأولى: السفير بريمر وتطييف السياسة والمجتمع العراقيين

- الحالة الثانية: المستشرقون وعلويّو سورية